UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS E VERNÁCULAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS CLÁSSICAS

FRANCISCO DE ASSIS NOGUEIRA BARROS

Eutífron de Platão: Estudo e Tradução

Versão Corrigida

São Paulo

2014

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS E VERNÁCULAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS CLÁSSICAS

Eutífron de Platão: Estudo e Tradução

Francisco de Assis Nogueira Barros

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Letras Clássicas.

Orientador: Prof. Dr. Daniel Rossi Nunes Lopes

Versão corrigida.
De acordo:

Prof. Dr. Daniel Rossi Nunes Lopes

São Paulo
2014

Francisco de Assis Nogueira Barros

Eutífron de Platão: Estudo e Tradução

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Letras Clássicas.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr.____

Instituição:________________________Assinatura:____________________________

Prof. Dr.____

Instituição:________________________Assinatura:____________________________

Prof. Dr.____

Instituição:________________________Assinatura:____________________________

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Daniel Rossi Nunes Lopes, pela orientação excelente, pela paciência de sempre, pela generosidade demonstrada desde o início, e por encorajar-me a seguir adiante.

Ao Prof. Dr. Adriano Machado Ribeiro e ao Prof. Dr. Roberto Bolzani Filho, que compuseram a banca de qualificação desta dissertação, pelas críticas e comentários valiosos.

Ainda ao Prof. Dr. Roberto Bolzani Filho, pela disciplina 'Figuras de Sócrates', que foi tão importante para a minha formação.

Aos meus pais, pelo apoio incondicional.

À Camilla, pelo amor e incentivo.

A Deus, por tudo.

Agradeço à *Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior* - CAPES, pelo financiamento desta pesquisa.

τίς ἡ ὠφελία τοῖς θεοῖς τυγχάνει οὖσα ἀπὸ τῶν δώρων ὧν παρ᾽ ἡμῶν λαμβάνουσιν; ἃ μὲν γὰρ διδόασι παντὶ δῆλον· οὐδὲν γὰρ ἡμῖν ἐστιν ἀγαθὸν ὅτι ἂν μὴ ἐκεῖνοι δῶσιν. ἃ δὲ παρ᾽ ἡμῶν λαμβάνουσιν, τί ὠφελοῦνται; (*Eutífron*, 14e10-15a2).

RESUMO

Esta dissertação tem dois objetivos principais: (i) apresentar um estudo introdutório e (ii) uma tradução integral do *Eutífron* de Platão. O *Eutífron* é um diálogo de definição. Nesta obra, Sócrates quer saber o que é o piedoso. Enquanto pergunta, examina e refuta as respostas de seu interlocutor, o filósofo também fornece um conjunto de instruções sobre como entender e responder a sua pergunta. Essas instruções podem ser entendidas como exigências ou requerimentos socráticos. O nosso estudo tentará identificar, prioritariamente, (i) o conjunto de exigências que acompanham a pergunta 'o que é o piedoso?' e (ii) algum procedimento socrático específico que visa definir o piedoso. Quanto à tradução, utilizaremos a edição recente de E. A. Duke, W. F. Hicken, W. S. M. Nicoll, D. B. Robinson e J. C. G. Strachan (Oxford Classical Texts, 1995), que substitui a edição canônica de John Burnet na mesma coleção (Oxford Classical Texts, 1903).

ABSTRACT

This dissertation has two main objectives: (i) present an introductory study and (ii) an integral translation of Plato's *Eutífron*. The *Eutífron* is a dialogue of definition. In this work, Socrates wants to know what the pious is. While asks, examines and refutes the answers of his interlocutor, the philosopher also provides a set of instructions about how to understand and to answer his question. These instructions may be understood as socratic exigencies or requirements. Our study aims to try to identify, prioritarily, (i) the set of exigencies that follows the question 'what is the pious?' and (ii) any specific socratic procedure that intends to define the pious. Concerning the translation, we will use the recent edition of E. A. Duke, W. F. Hicken, W. S. M. Nicoll, D. B. Robinson e J. C. G. Strachan (Oxford Classical Texts, 1995), that replaces the canonic edition of John Burnet of the same collection (Oxford Classical Texts, 1903).

APRESENTAÇÃO

Esta dissertação tem dois objetivos principais: (i) apresentar um estudo introdutório e (ii) uma tradução integral do *Eutífron* de Platão.

David Charles afirma que 'definição' foi um tópico central na filosofia grega antiga. Ele salienta que o próprio Aristóteles testemunha a importância do tema na antiguidade, ao sugerir que a maior inovação filosófica de Sócrates foi a busca de definições, enquanto perguntava e tentava obter resposta para a sua famosa questão 'O que é X?'. Assim, o problema da definição permanece, a partir de Sócrates, como uma importante preocupação na filosofia grega, permanecendo como objeto de reflexão filosófica tanto em Platão quanto em Aristóteles. Apesar da importância do tema, Charles afirma que os estudos de filosofia antiga com enfoque em definição têm recebido atenção relativamente pequena, atualmente.[1]

O *Eutífron* é um diálogo de definição. Nesta obra, Sócrates quer saber o que é o piedoso. Enquanto pergunta, põe à prova e refuta as respostas de seu interlocutor, o filósofo também fornece um conjunto de instruções sobre como entender e responder a sua pergunta. Essas instruções podem ser entendidas como exigências ou requerimentos socráticos. O nosso estudo tentará identificar, prioritariamente, (i) o conjunto de exigências que acompanham a pergunta 'o que é o piedoso?' e (ii) algum procedimento socrático específico que visa definir o piedoso. Durante essa investigação, comentaremos o fracasso de cada definição proposta por Eutífron. Para tanto, tentaremos ao máximo seguir o curso do diálogo, a partir de 5c, momento de transição entre o prólogo e a segunda parte da obra. Queremos também sublinhar que tomaremos o diálogo como fonte primária de informação, respeitando os limites impostos pelo

---

[1] Charles, 2010, p.1.

próprio texto e evitando certa tendência atual de projetar no *Eutífron* as perspectivas de filósofos posteriores.

Como prefácio a esta investigação, apresentamos uma discussão elementar sobre perspectivas de interpretação do *corpus Platonicum*, com atenção particular para a interpretação do *Eutífron*. Na seção seguinte, serão brevemente discutidas algumas questões relevantes a respeito das definições no *Eutífron* e, por fim, iniciaremos nossa incursão no diálogo, a partir de 5c.

Quanto à tradução, utilizaremos a edição recente de E. A. Duke, W. F. Hicken, W. S. M. Nicoll, D. B. Robinson e J. C. G. Strachan (Oxford Classical Texts, 1995), que substitui a edição canônica de John Burnet na mesma coleção (Oxford Classical Texts, 1903).

ÍNDICE

ESTUDO INTRODUTÓRIO: DEFINIÇÕES NO *EUTÍFRON* DE PLATÃO

I. PERSPECTIVAS DE INTERPRETAÇÃO DOS DIÁLOGOS DE PLATÃO.

A interpretação do *corpus Platonicum* é cercada de dificuldades. Problemas fundamentais, como a cronologia e classificação dos diálogos[2], e a presença ou não de teses platônicas na fase inicial da produção escrita do filósofo continuam alimentando caloroso debate entre os especialistas. O tradutor e comentador do *Eutífron*, bem como de qualquer outro diálogo de Platão, está ciente de que o terreno em que se arrisca é sobremaneira escorregadio. Como salienta Christopher Rowe, o trabalho de interpretar qualquer (com raras exceções) outro filósofo é mais fácil do que interpretar Platão.[3] Rosen, por sua vez, lembra que o *Eutífron* não é menos sutil, como obra literária, do que qualquer outro diálogo de Platão."[4]

---

[2] Ainda na antiguidade, estudiosos tentaram classificar os diálogos de Platão. Diógenes Laércio, no livro terceiro de sua famosa obra *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, menciona a tentativa de dois estudiosos da antiguidade: o gramático e exegeta Aristófanes de Bizâncio, cujo trabalho de classificação teria sido destinado à Biblioteca de Alexandria, e a de Trasilo, o escritor e astrólogo do início do Império Romano (cf. Laércio, III, 56,61). Mas foi a divisão que Trasilo atribui a Platão, em nove tetralogias, que alcançou prestígio e mais ampla divulgação, de modo que todos os manuscritos que restaram, e que trazem uma porção considerável do *corpus Platonicum*, mantêm uma organização tetralógica dos diálogos. Segundo Laércio, Trasilo "diz que Platão publicou seus diálogos em tetralogias, à semelhança dos poetas trágicos, que participavam com quatro peças nas competições dramáticas [...]". (cf. Laércio, III, 56). Segundo esta classificação, o *Eutífron* aparece em primeiro lugar na primeira tetralogia, e é seguido por *Apologia de Sócrates*, *Críton* e *Fédon*. (cf. Laércio, III, 58). Isto revela que o critério dramático (sequência da ação) fora importante para este tipo de classificação, uma vez que estas quatro obras possuem em comum o tema do julgamento e morte de Sócrates. Apesar do esforço dos antigos, nenhuma dessas propostas de classificação ficou imune a críticas. O próprio Diógenes Laércio já chamava a divisão em trilogias, feita por Aristófanes, de arbitrária (cf. Laércio, III, 61). Schleiermacher (2008, p.48-49) diz que essas antigas tentativas apenas comprovam que muito cedo a verdadeira ordem das obras platônicas se perdeu, e que os filólogos alexandrinos utilizavam um tipo de crítica inadequada na busca dos princípios para efetuar uma ordenação adequada de obras filosóficas.

[3] Rowe *in* Benson (org.), 2011, p.28.

[4] Rosen, 1968, p.15.

Dentre as propostas de interpretação dos diálogos de Platão, duas vêm exercendo considerável influência sobre os estudiosos há várias décadas: a 'evolutiva' (ou 'desenvolvimentista') e a 'unitarista'.[5] Segundo Charles Kahn, desde o início do século XIX, a interpretação de Platão tem sido dividida entre essas duas tendências de interpretação.[6] Para uma melhor apreciação do assunto, faremos uma exposição resumida das duas tendências, procurando apontar como cada uma influencia a interpretação do *Eutífron*.

1. A Perspectiva Desenvolvimentista

Esta perspectiva é a que ganhou maior adesão entre os pesquisadores nas últimas décadas. Segundo Christopher Rowe, ela se tornou padrão na academia, pelo menos desde 1950.[7] Em linhas gerais, essa tendência interpretativa afiança que o *corpus Platonicum* deixa transparecer a evolução do pensamento de Platão. No início, ao escrever seus primeiros diálogos, ditos

---

[5] Vários estudiosos têm usado os termos 'desenvolvimentismo' (ou tese 'desenvolvimentista', ou 'evolutiva') e 'unitarismo'(ou tese 'unitária') para designar essas duas perspectivas de interpretação, como, por exemplo, Dancy (2004, p.1,2), Kahn (1998, p.38), Rowe (i*n* Benson (org.), 2011, p.30) e Santos (2012, p.28).

[6] Kahn, 1998, p.38.

[7] Apesar da larga adesão à tese 'desenvolvimentista', algumas objeções têm sido levantadas contra ela. Rowe (*In* Benson (Org.), 2011, p.31, 32), por exemplo, cita algumas delas. A primeira diz respeito à manutenção de Sócrates como personagem central em diálogos do "segundo período": como Platão poderia ter abandonado a filosofia socrática dos primeiros diálogos, e iniciado um período filosófico inteiramente novo, e, ao mesmo tempo, continuar a manter a figura de Sócrates como personagem central nos diálogos médios? A segunda objeção é a ênfase exagerada na diferença entre os três grupos de diálogos, sobretudo os dois primeiros. E a terceira objeção ataca justamente a maneira como os diálogos são divididos em três períodos, uma vez que os estudos de estilometria não sustentariam plenamente essa divisão. Além dessas objeções levantadas por Rowe, existem outras inquietações, como a que Trabattoni (2010, p.23-24) apresenta: "Houve um tempo em que se pensava em resolver as incoerências presentes na obra de um filósofo mostrando que ele havia mudado de ideia ao longo do tempo. Mas hoje esse critério evolucionista está um tanto defasado, ou se se quiser, é filosoficamente irrelevante; de fato, não explica os motivos teóricos da mudança, os únicos que interessam verdadeiramente ao filósofo".

'socráticos', Platão estaria sob a influência filosófica do seu mestre, Sócrates, e apenas no segundo período de sua produção literária é que ele, movido por seu progresso intelectual, teria rompido com o pensamento socrático e trazido à tona teses filosóficas notadamente platônicas, em especial a famosa Teoria das Formas. Apenas numa terceira fase de sua produção literária, o filósofo teria escrito diálogos de maturidade, quando supostamente algumas de suas teses iniciais teriam sido reavaliadas. Como se observa, a tendência evolutiva explica a diversidade dos diálogos de Platão a partir do desenvolvimento intelectual do filósofo[8].

Um dos grandes representantes do 'desenvolvimentismo' é o estudioso Gregory Vlastos. Seguiremos com uma síntese de pontos principais de seu pensamento, com o intuito de exemplificar uma típica abordagem 'evolutiva' do *Eutífron*.

Em sua obra *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*[9], Vlastos divide os diálogos de Platão em três grupos[10] e procura demonstrar a existência de uma radical diferença de temas abordados entre o Sócrates dos primeiros diálogos e o Sócrates dos diálogos médios. Segundo ele, há pelo menos dois Sócrates em Platão[11], e a diferença entre eles é tão profunda, que se pode dizer que a filosofia de ambos, em vários aspectos, chega a ser não apenas diferente, mas antitética.[12]

---

[8] Cf.Rowe *in* Benson (org.), 2011, p.30.

[9] Vlastos, 1991.

[10] Grupo I: Diálogos do primeiro período, agrupados em dois subgrupos (listados em ordem alfabética): (a) diálogos elênticos: *Apologia, Cármides, Críton, Eutífron, Górgias, Hípias Menor, Íon, Laques, Protágoras, República I*; (b) diálogos transicionais: *Eutidemo, Hípias Maior, Lísis, Menexeno, Mênon*. Grupo II: Diálogos do período médio (listados em provável sequência cronológica): *Crátilo, Fédon, Simpósio, República II-X, Fedro, Parmênides, Teeteto*. Grupo III (listados em provável sequência cronológica): diálogos do último período: *Timeu, Crítias, Sofista, Político, Filebo, Leis* (Vlastos, 1991, p.46-47).

[11] Vlastos, 1991, p. 45-46.

[12] Vlastos, 1991, p. 81.

No intuito de atestar a sua tese, ele apresenta dez características conflitantes entre o Sócrates dos primeiros diálogos e o Sócrates dos diálogos médios, como se pode ver na seguinte adaptação resumida:[13]

	Sócrates dos primeiros diálogos	**Sócrates dos diálogos médios**
1.	Dedicado somente a questões morais	Dedicado a questões filosóficas variadas (ética, metafísica, epistemologia, etc.)
2.	Nenhuma grandiosa teoria metafísica	Possui uma grandiosa teoria metafísica: as 'formas' existindo separadamente
3.	Busca o conhecimento através do método elêntico, mas nega possui-lo	Busca um conhecimento demonstrativo e admite possui-lo
4.	Nenhum modelo tripartite da alma	Complexo modelo tripartite da alma
5.	Nenhum interesse em ciências	Domina as ciências matemáticas
6.	Sua concepção de filosofia é populista	Sua concepção de filosofia é elitista
7.	Nenhuma teoria política elaborada	Elaborada teoria política
8.	Atração homoerótica sem fundamento metafísico no amor e na Forma da beleza	Atração homoerótica possui fundamento metafísico no amor e na Forma da beleza
9.	A piedade consiste no serviço à divindade. Sua religião pessoal é prática, realizada através da ação	Sua religião pessoal está centrada na comunhão com o divino, as Formas impessoais. Ela é mística, realizada através da contemplação

[13] Vlastos, 1991, p. 47-49.

10.	Nos diálogos elênticos, a investigação socrática ocorre através da refutação dos interlocutores	Sócrates é um filósofo didático, cuja investigação ocorre através de uma profusa exposição

Vlastos conclui que, nos diálogos do primeiro período (socráticos), a personagem Sócrates deve ser vista como uma recriação platônica do Sócrates histórico, de modo que a filosofia e método apresentados nessas primeiras obras não são propriamente platônicos, mas socráticos. Por outro lado, nos diálogos do segundo período (médios), um Sócrates inteiramente diferente, tanto em conteúdo quanto em método, aparece em cena, por meio do qual Platão deixa transparecer uma nova fase intelectual, como a tabela acima demonstra.[14]

Na esteira desse raciocínio, Vlastos considera possível fazer uma distinção entre a filosofia de Sócrates e a filosofia de Platão: a filosofia dos primeiros diálogos seria "socrática", e a do segundo período, "platônica".[15] E ressalta que o elemento mais marcante nessa mudança do pensamento platônico é o que ele chama de "a mais poderosa das dez teses" (apresentadas na tabela acima), a saber: um desenvolvido sistema metafísico que só ocorre nos diálogos médios.[16]

Essa breve exposição de parte da interpretação de Vlastos é suficiente para mostrar como a abordagem evolutiva se fundamenta na tese da evolução do pensamento platônico. Sob essa perspectiva, o intérprete do *Eutífron* deverá admitir, dentre outras coisas, o seguinte:

---

[14] Vlastos, 1991, p.46, 49.

[15] Por semelhante modo, Penner (*in* Kraut (org.), 2013, p.149, 152) admite a possibilidade de se fazer uma distinção, nos diálogos de Platão, entre a filosofia de Sócrates – que não conduz investigações em temas que sejam alheios à ética – e a de Platão – que explora em detalhes uma gama bem maior de questões.

[16] Vlastos, 1991, p.53.

(i) O *Eutífron* pertence ao grupo dos primeiros diálogos de Platão, ditos socráticos, e reflete o método e preocupações filosóficas do mestre de Platão, o Sócrates histórico.

(ii) No *Eutífron* não há teses platônicas sofisticadas como as que aparecem nos diálogos médios: o enfoque filosófico recai sobre questões éticas.

(iii) O emprego de termos como *idea*, *eidos* e *ousia* é apenas 'ocasional' no *Eutífron*: rigorosamente, não há conexão entre eles e teses platônicas desenvolvidas nos diálogos do segundo período.

2. A Perspectiva Unitarista

A tendência unitarista de intepretação assume que os diálogos de Platão foram produzidos a partir de um único projeto filosófico, e que as diferenças entre eles podem ser explicadas mais por razões literárias e pedagógicas do que por uma mudança na filosofia do autor.[17] [18] Desse modo, enquanto a tese evolutiva explora a descontinuidade do pensamento de Platão na passagem dos 'primeiros diálogos' para os 'diálogos intermediários', a tese unitária tende a enfatizar os elementos de continuidade.[19]

Na atualidade, um dos grandes expoentes de uma tese unitarista de interpretação é Charles Kahn. O primeiro ponto importante da abordagem de

---

[17] Kahn, 1998, p.38.

[18]Dancy (2004, p.3) explica que os unitaristas sustentam a ideia de que cada diálogo é uma visão parcial do bloco de pensamento que é a filosofia de Platão. Mas vale ressaltar que, na perspectiva unitarista de Kahn, a ênfase recai sobre a unidade do projeto literário de Platão e não propriamente sobre a unidade de seu pensamento: "Então, a tese que eu estou defendendo não é sobre a unidade do pensamento de Platão, mas sobre a unidade de seu projeto literário em doze diálogos do *Laques* até a *República*" (Kahn, 1981, p.312).

[19] Kahn, 1998, p.39.

Kahn recai sobre os 'diálogos socráticos' de Platão, cuja personagem principal geralmente é associada ao Sócrates histórico. Segundo o estudioso, os 'diálogos socráticos' possuem características que os diferenciam de diálogos posteriores, não por causa da influência do Sócrates histórico, mas por causa do gênero literário estabelecido depois da morte de Sócrates, chamado por Aristóteles na *Poética* de *Sōkratikoi logoi* ("discursos socráticos", "conversações socráticas"), o qual fora utilizado por Platão na primeira fase de sua produção literária. [20] Partindo dessa consideração, Kahn explica que a personagem Sócrates, nesses primeiros diálogos de Platão, não passa de obra de ficção, assim como ocorre em Xenofonte, Antístenes, Aristipo, Fédon e outros.[21] Assim, Platão teria escrito diálogos socráticos sem qualquer compromisso direto de expor as preocupações filosóficas do Sócrates histórico. Com base nisso, Kahn lança por terra a tese de que se pode identificar uma filosofia socrática nos primeiros diálogos distinta de uma filosofia platônica nos diálogos médios.[22]

Outro ponto importante na construção da abordagem unitarista de Kahn é a sua chave hermenêutica, sua interpretação 'proléptica' ou 'ingressiva', que ele explica assim: "*Prolepsis* significa a antecipação do que está para vir e, neste caso, a antecipação de pontos de vista filosóficos expressos nos diálogos médios (*Banquete, Fédon, República*). [...] Eu quero sugerir que a função mais importante dos diálogos pré-médios é preparar o leitor para a recepção e compreensão das doutrinas posteriores. Uma passagem intrigante numa das primeiras obras pode ser designada a provocar o leitor a pensar num problema sobre o qual mais tarde Platão oferecerá uma solução".[23]

---

[20] Kahn, 1998, p.1.

[21] A discussão sobre este tópico se dá em Kahn, 1998, p. 1-35.

[22] Kahn, 1998, p. 41.

[23] Kahn, 1988, p.541.

Essa interpretação proléptica de Kahn se aplica aos diálogos que ele chama de pré-médios ou 'limiares', que são *Laques, Cármides, Eutífron, Protágoras, Mênon, Lísis,* e *Eutidemo*.[24]

Conforme a sua interpretação proléptica, nos diálogos de definição podemos constatar uma pesquisa ou busca pela essência que já está desde o início designada a preparar o caminho para a doutrina das Formas.[25] Essa busca pela essência da coragem (*Laques*), da temperança (*Cármides*), da piedade (*Eutífron*), ou da virtude (*Mênon*), a qual é geralmente impulsionada pela pergunta 'o que é?', antecipa o conteúdo filosófico de obras posteriores, como *Fédon* e *República*: "É bem sabido que a questão *o que é x*? dos diálogos de definição serve como antecedente direto para a teoria das Formas. A evidência mais notável disso é o fato já mencionado de que no *Fédon* e nos diálogos posteriores, a designação técnica para as Formas é a forma invertida da questão *o que é x?*: em si o que x é? [...]. A essência do *Eutífron* e do *Mênon* torna-se as Formas dos diálogos médios."[26]

Em linhas gerais, uma interpretação do *Eutífron* norteada pela perspectiva unitarista de Kahn tenderia a admitir o seguinte:

(i) O *Eutífron* integra o grupo dos diálogos 'limiares' ou 'pré-médios', os quais antecipam pontos de vista filosóficos expressos nos diálogos

---

[24] Kahn, 1998, p.148. Segundo Kahn (1998, p.40-41), a partir do *Górgias*, Platão se estabelece como um grande escritor, transformando os diálogos socráticos como veículo da sua filosofia construtiva. Desse modo, *Apologia*, *Críton*, *Íon*, *Hípias Menor, Górgias* e *Menexeno* não requerem uma leitura proléptica. Os diálogos que devem ser lidos "prolepticamente" são chamados de "*threshold*" ou "*pre-middle*", que são traduzidos aqui por "diálogos limiares" ou "pré-médios", respectivamente. Kahn (1998, p.47-48) sugere a seguinte ordenação dos diálogos de Platão, em três grupos: Grupo I: 1. *Apologia, Críton.* 2. *Íon, Hípias Menor.* 3. *Górgias, Menexeno.* 4. *Laques, Cármides, Eutífron, Protágoras.* 5. *Mênon, Lísis, Eutidemo.* 6. *Banquete, Fédon, Crátilo.* Grupo II: *República, Fedro, Parmênides, Teeteto.* Grupo III: *Sofista-Político, Filebo, Timeu-Crítias, Leis.*

[25] Kahn, 1998, p.148.

[26] Kahn, 1998, p.62.

médios. Por essa razão, pontos intrigantes do *Eutífron* podem ser entendidos a partir da sua relação com diálogos posteriores, como *Fédon* e *República*.

(ii) Especialmente *Laques, Eutífron* e *Mênon* – diálogos de definição – formam um unificado, uma exposição contínua sobre a lógica da definição.

(iii) No *Eutífron*, a busca pela *idea, eidos* e *ousia* do piedoso já está designada a preparar o caminho da Teoria das Formas, presente nos diálogos médios.

(iv) A aporia, no *Eutífron*, faz parte do projeto pedagógico de Platão. Ela funciona como um estímulo e pré-requisito para o conhecimento, uma etapa preparatória para os diálogos médios.[27] [28]

---

[27] Kahn, 1998, p. 149-150.

[28] Vale a pena lembrar que, apesar de sustentar que Platão tem um projeto filosófico único e coerente, que se desenvolve dos diálogos limiares aos diálogos médios, Kahn (1998, p.41, 47-48, 52-53, 88) reconhece alguns pontos de convergência com a interpretação desenvolvimentista, conciliando, em vários momentos, continuidade e evolução. Eis alguns deles: (i) a divisão dos diálogos em três grandes grupos, como apresentado acima, embora Kahn proponha uma explicação diferente da desenvolvimentista para as diferenças entre os grupos.; (ii) a tese de que a *Apologia* e talvez o *Críton* forneçam subsídios para a reconstrução do Sócrates histórico, os quais seriam socráticos num sentido histórico, enquanto os outros (diálogos socráticos) só seriam socráticos num sentido literário; (iii) Em relação ao *Górgias, Críton, Íon* e *Hípias Menor*, o estudioso afirma que a sua interpretação não se desvia muito da visão tradicional. (1998, p.40); (iv) até o *Górgias*, os diálogos não requerem uma leitura proléptica, o que demonstra uma mudança no pensamento de Platão, na passagem para os diálogos pré-médios.

II. DEFINIÇÕES NO *EUTÍFRON*: PRELIMINARES.

1. Estrutura básica do *Eutífron*.

O *Eutífron* apresenta uma estrutura básica dividida em duas partes. A primeira é um complexo e extenso prólogo, onde o cenário (Pórtico do arconte-rei), as personagens (Sócrates e Eutífron), e os problemas que envolvem as personagens são apresentados. Esse prólogo, por sua vez, divide-se em duas seções: (i) a primeira traz informações sobre Sócrates e a denúncia de Meleto contra ele, que culmina com o julgamento iminente do filósofo; (ii) a segunda traz informações sobre Eutífron, e a queixa que o adivinho move contra o pai, razão da querela familiar.

A segunda parte do diálogo é aquela em que Sócrates e Eutífron estão engajados numa discussão em que se busca uma resposta para a pergunta 'o que é o piedoso e o ímpio?'. No decorrer dessa segunda parte, as respostas de Eutífron são postas à prova por Sócrates, mas sempre se constata que elas não respondem corretamente à sua pergunta. O diálogo finda em 'aporia'. Eis um esboço simples que retrata a divisão geral da obra[29]:

---

[29] Apesar da divisão do *Eutífron* em duas grandes partes, é importante ressaltar a unidade da obra: o prólogo prepara o terreno para a discussão a respeito da definição do piedoso e do ímpio. Nele encontramos um *crescendum* em direção à segunda parte do diálogo, como se pode notar na síntese a seguir:

> (i). Eutífron afirma que as críticas dos familiares à sua atitude de processar o pai procedem de um conhecimento defeituoso a respeito do piedoso e do ímpio. Enquanto a família acredita que é ímpio processar o próprio pai, Eutífron acredita que não é. Assim, o adivinho e sua família possuem concepções diferentes a respeito do piedoso e do ímpio (4d-e).
>
> (ii). Sócrates pergunta a Eutífron se ele pensa ter um conhecimento preciso (ἀκριβῶς) dos assuntos divinos, tanto em relação ao piedoso quanto ao ímpio; e a resposta do adivinho é positiva: ele difere dos demais homens justamente por conhecer com precisão (ἀκριβῶς) todos esses assuntos. O filósofo, então, propõe que, se Eutífron é um perito em matéria divina e sabe que pratica uma ação piedosa, ele também será capaz de dizer com precisão o que o piedoso é (4e-5a).

Prólogo (2a – 5c): cenário e personagens.

Transição (5c-5d)[30]: pedido pela definição e primeiras exigências.

Primeira Definição (5d-6e): piedoso é perseguir a todos que cometem injustiça.

Segunda Definição (6e-9c): piedoso é o que é caro aos deuses.

Terceira Definição (9c-11b): piedoso é o que todos os deuses amam.

Interlúdio (11b – 11e): Dédalo e Sócrates.

Quarta Definição (11e-13d): piedoso é a parte do justo concernente ao cuidado dos deuses;

Quinta Definição (13d-14b): piedoso é o cuidado que os servos têm com os senhores.

Sexta Definição (14b-15c): piedoso é o conhecimento de como orar e sacrificar aos deuses.

Epílogo (15c – 16a).

2. O pedido pela definição: 'a pergunta o que é?'

Na transição entre o prólogo e a segunda parte da obra, a primeira pergunta feita por Sócrates é formulada da seguinte maneira: "[...] que tipo de coisa tu afirmas ser o religioso e o irreligioso, tanto em relação ao homicídio

---

(iii). Sócrates expressa o desejo de tornar-se seu discípulo e, assim, enfrentar a denúncia de Meleto. (5a-c). Colocando-se como discípulo de Eutífron, Sócrates abre caminho para inquirir o adivinho.
(iv). Sócrates, então, faz uma pergunta no domínio daquilo que Eutífron sustenta conhecer claramente (σαφῶς): "que tipo de coisa tu afirmas ser o religioso e o irreligioso, tanto em relação ao homicídio quanto em relação às demais coisas? [...]?" (ποῖόν τι τὸ εὐσεβὲς φῄς εἶναι καὶ τὸ ἀσεβὲς). (5c8-9). Juntamente com a pergunta, Sócrates apresenta algumas considerações a respeito do piedoso e do ímpio.
(vi). Logo depois, Sócrates formula o tipo de pergunta que predominará no restante do diálogo: "Dize-me, então, o que tu afirmas ser o piedoso e o ímpio?" (τί φῄς εἶναι τὸ ὅσιον καὶ τί τὸ ἀνόσιον;). (5d7).

[30] Note-se que, na divisão proposta, sugerimos que em 5c ocorre a transição do prólogo para a segunda parte do diálogo.

quanto em relação às demais coisas?" (ποῖόν τι τὸ εὐσεβὲς φῂς εἶναι καὶ τὸ ἀσεβὲς καὶ περὶ φόνου καὶ περὶ τῶν ἄλλων;) (5c10-d1). Na elaboração dessa pergunta, Sócrates utiliza a expressão 'ποῖόν τι', geralmente traduzida por "qual coisa?", "que tipo de coisa?", "de que natureza?".[31] Logo em seguida, a pergunta recebe uma nova formulação, utilizando apenas o pronome τί e o verbo εἰμί: "Dize-me, então, o que tu afirmas ser o piedoso e o ímpio?" (τί φῂς εἶναι τὸ ὅσιον καὶ τί τὸ ἀνόσιον;) (5d7).

Desde a obra canônica de Robinson, *Plato's Earlier Dialectic* (1953), é comum argumentar-se que, neste ponto do *Eutífron*, Platão estaria fazendo uma distinção entre uma questão secundária ('que tipo de coisa') e uma questão primária ('o que é'). O estudioso contemporâneo Bravo, por exemplo, afirma que Sócrates inicia com a pergunta *poîon ti*, uma questão secundária, e se encaminha de imediato para a questão propriamente definicional, uma questão primária, ou seja, a questão 'o que é'.[32]

Não resta dúvida que a pergunta 'que tipo de coisa' é diferente da pergunta 'o que é'. O problema, em 5d, é que Sócrates passa imediatamente da pergunta 'que tipo de coisa' para a pergunta 'o que é' sem dar sinal de que estivesse fazendo qualquer distinção entre ambas, como se as estivesse empregando sinonimicamente. Segue que, em 5d-e, Eutífron parece ter a intenção de responder a primeira pergunta (a pergunta 'que tipo de coisa' e não a pergunta 'o que é'), enquanto Sócrates, ao avaliar a sua resposta, diz apenas que Eutífron não havia respondido a pergunta 'o que é' (6d1-2).

Talvez essa alternância entre os dois tipos de pergunta, em 5c-d, deixe transparecer as tentativas feitas por Platão com o fim de estabelecer um vocabulário e uma terminologia apropriados para a inquirição filosófica. Em seguida, podemos observar que, num contexto imediato, ele faz uma

---

[31] Segundo Walker (1985, p. 64), ποῖόν junto de τι, quando usado em perguntas, significa 'de que natureza?'.

[32] Bravo, 2002, p. 36.

alternância entre as perguntas 'que tipo de coisa?' e 'o que é?', além do emprego de palavras sinônimas:

(i) ποῖόν τι τὸ εὐσεβὲς φῂς εἶναι καὶ τὸ ἀσεβὲς [...];

(ii) τί φῂς εἶναι τὸ ὅσιον καὶ τί τὸ ἀνόσιον;

Note-se, portanto, a alternância entre expressões, palavras e estruturas:

(i) ποῖόν τι (...) φῂς εἶναι / (ii) τί φῂς εἶναι

(i) τὸ εὐσεβὲς (...) καὶ τὸ ἀσεβὲς / (ii) τὸ ὅσιον καὶ (...) τὸ ἀνόσιον

Apesar dessa variação inicial entre as perguntas 'que tipo de coisa' e 'o que é', a partir de 5d, a pergunta formulada pelo pronome τί + verbo εἰμί se estabelece como a questão central do diálogo, como se pode notar a seguir:

ποῖόν τι τὸ εὐσεβὲς φῂς εἶναι καὶ τὸ ἀσεβὲς [...]; (5c10-d1)
τί φῂς εἶναι τὸ ὅσιον καὶ τί τὸ ἀνόσιον; (5d7)
τί ποτ᾽ ἐστὶν τὸ ὅσιόν τε καὶ τὸ ἀνόσιον; (9c5-6)
τί ποτε ὂν τὸ ὅσιον (11b2)
τί... λέγεις τὸ ὅσιον εἶναι καὶ τὴν ὁσιότητα; (14c5)
τί ἐστι τὸ ὅσιον (15c10)

Sendo assim, a busca pela definição do piedoso gravitará em torno dessa construção predominante da pergunta socrática, de 5d até a 'aporia' final, o que nos faz reconhecer que a pergunta 'o que é?' (*tí esti*) se estabelece como a questão socrática por excelência, no *Eutífron*.

Neste trabalho, admitiremos que a pergunta 'o que é x?' requer uma definição, como esclarece Marías: quando Sócrates pergunta 'o que é', ele pede uma definição. Definir é pôr limites numa coisa e, portanto, dizer o que algo é, sua *essência*.[33] [34] Vale lembrar que muitos estudiosos contemporâneos admitem

[33] Marías, 2004, p.43.

que a famosa pergunta socrática 'o que é?' era a forma recorrente de como Sócrates buscava definições nesses diálogos. [35]

Ainda resta lembrar que, desde a publicação da obra *Plato's Earlier Dialectic* (1953), discute-se o problema da imprecisão da pergunta socrática 'o que é x?'. Segundo Robinson, quando a questão não é apoiada por um contexto, é a mais vaga de todas as formas de pergunta, correndo o risco de que alguém, ao perguntar 'o que é x?', solicite apenas qualquer declaração verdadeira sobre x.[36] Mas o autor ressalta que, amparada por um contexto, a imprecisão da pergunta tende a ser diminuída;[37] é esse o ponto que queremos chamar atenção, no que diz respeito ao *Eutífron*. Nesse diálogo, Sócrates está constantemente preocupado com esclarecer a questão 'o que é x?' (o que é o piedoso?), com impor as condições que devem ser obedecidas para que se possa oferecer uma resposta satisfatória a tal pergunta. Bravo ratifica essa posição, sugerindo que se pode perceber um largo e minucioso esforço de Platão com o fim de elucidar a pergunta 'o que é o piedoso?', no *Eutífron*. Esse esforço é manifesto, em primeiro lugar, na repetição da questão 'o que é o piedoso?'. Em segundo lugar,

---

[34] No *Eutífron*, emprega-se o verbo ὁρίζω em 9c-d para falar do processo de responder a pergunta 'o que é x?'.

[35] Eis alguns estudiosos que, a despeito da ausência de uma terminologia técnica para definição no *Eutífron*, tratam-no como diálogo de definição: (i) Guthrie (1975, p.70) entende que o *Eutífron* estabelece uma ponte entre o grupo de diálogos que retrata o julgamento de Sócrates, e o grupo de diálogos de definição, composto por *Eutífron*, *Laques, Cármides*, *Lísis* e *Hípias Maior*; (ii) Cornford (a*pud* Guthrie, p.68-69) reconhece a existência de um plano único no *Laques, Cármides, Eutífron e Lísis*, pois em todos esses diálogos está em evidência a "definição de um importante conceito moral ou religioso"; (iii) Dancy (*in* Benson (Org.), 2011, p.79) admite que muitos "dos diálogos de Platão classificados como "jovens" ou "socráticos" mostram uma preocupação constante com assuntos de definição"; (iv) Kahn (1998, p.149) classifica *Laques, Cármides* e *Eutífron* como diálogos de definição; (v) Wolfsdorf (2003, p.273) acha apropriado chamar de "primeiros diálogos de definição de Platão", as seguintes obras: *Cármides*, *Laques*, *Lísis*, *Eutífron*, *Hípias Maior*, *Mênon* e *República I*; (vi) Kraut (2013, p.25) ressalta que, entre os primeiros diálogos, os ditos socráticos, há aqueles em que Sócrates está em busca de definir determinadas "propriedades morais".

[36] Robinson, 1953, p.58-59.

[37] Robinson, 1953, p.59.

nas ações de caráter metodológico com o fim de esclarecer a pergunta o que é 'o piedoso?', a saber: (i) Sócrates fornece um conjunto de instruções sobre o modo de entender e de responder a sua pergunta; (ii) Sócrates critica as respostas dadas: aponta falhas e acertos, ainda que parciais (como em 7a).[38] Por essa razão, não se pode afirmar que, no *Eutífron*, a pergunta socrática é completamente imprecisa, pois o contexto auxilia a sua compreensão.

3. *Apologia* e *Eutífron*: o cuidado da alma e a busca por definições.

Sabe-se que existe uma notável afinidade entre a *Apologia* e o *Eutífron*, a começar pelo tema do julgamento de Sócrates. Mas este fato indiscutível deu margem a certas especulações infundadas. Croiset, por exemplo, convencido da existência de uma profunda dependência entre as duas obras, acha que o *Eutífron* é uma espécie de apêndice da *Apologia*, ou seja, um diálogo que fora escrito pouco depois da *Apologia* com o fim de complementar a defesa de Sócrates.[39] Embora esta tendência de reduzir o *Eutífron* à mera condição de apêndice complementar da *Apologia* tenha encontrado alguma acolhida, nas últimas décadas, acreditamos que ela resulta de uma leitura ingênua do diálogo que acaba por encobrir o notável desenvolvimento filosófico que ocorre, por assim dizer, na passagem da *Apologia* para o *Eutífron*.

Na *Apologia*, a partir do episódio do Oráculo de Delfos (20c-24b), Sócrates entende que sua missão filosófica consiste em perambular pela cidade interrogando e demonstrando a ignorância de pretensos sábios.[40] Seu

---

[38] Bravo, 2002, p.77-78.

[39] Croiset, 1946, p.177-178.

[40] *Apologia* 23b: "Essas investigações, continuo ainda hoje a realizá-las pela cidade, interrogando, de acordo com o oráculo do deus, todo aquele cidadão ou estrangeiro que me parece sábio. E, quando chego à conclusão contrária, é em defesa do deus que demonstro a sua ignorância". (Tradução de Manuel de Oliveira Pulquério, 1997).

procedimento consiste basicamente em perguntar (ἔρομαι), pôr à prova (ἐξετάζω) e refutar (ἐλέγχω) as opiniões dos pretensos sábios da cidade e, por fim, adverti-los a abandonar as preocupações banais e persuadi-los a não cuidarem (ἐπιμελέομαι) mais do corpo e das riquezas do que da alma (ψυχή), a fim de que ela se torne melhor o quanto possível (29e-30a). Isso tem levado muitos estudiosos a reconhecer que, sobretudo na *Apologia*, o cuidado da alma é o núcleo da mensagem ética de Sócrates e, portanto, o núcleo de seu pensamento.

Essa postura filosófica de Sócrates e a sua preocupação ética, na *Apologia*, também se fazem sentir no *Eutífron*, onde Sócrates também pergunta, põe à prova e refuta as respostas do adivinho, e o faz com o fim de melhorar a alma do adivinho: tenta conscientizá-lo de sua ignorância e, por conseguinte, fazê-lo abandonar a sua má ação, o processo que move contra o pai.[41] Em certo sentido, poderíamos admitir que a busca pela definição do piedoso no *Eutífron* reflete a expressão do modo de viver socrático pautado pelo exame de si e do outro.

No entanto, a despeito das semelhanças entre o procedimento interrogativo e a perspectiva filosófica de Sócrates na *Apologia* e no *Eutífron*, há também diferenças notáveis, entre as quais se sobressai a seguinte: a questão que norteia o *Eutífron*, a pergunta 'o que é?', não tem lugar na *Apologia*.

Embora este trabalho não tenha o objetivo de propor uma leitura conjunta entre *Apologia* e *Eutífron*, ele sugere a existência de uma relação de continuidade entre as duas obras: no *Eutífron* testemunhamos o desenvolvimento e desdobramento do procedimento filosófico inaugurado na *Apologia*; assim, na passagem, por assim dizer, da *Apologia* para o *Eutífron*, a

---

[41] Na verdade, desde Aristóteles até os contemporâneos, admite-se que Sócrates se preocupava com definições no âmbito dos assuntos éticos (Cf. *Metafísica* I, 987b). Bravo (2002, p. 89.), por exemplo, assevera que o objetivo principal da busca de Sócrates por definições, nos primeiros diálogos de Platão, não é lógico, mas ético: trata-se, em último termo, do cuidado da alma. Por semelhante modo, Penner (*in* Kraut (org.), p.2013) afirma que os diálogos socráticos são quase que exclusivamente éticos em seu conteúdo, preocupados com a ética individual e com a educação individual – o "cuidar da alma".

postura filosófica de Sócrates se renova, mas isso não ocorre à parte da *Apologia*, mas a partir de sua matriz filosófica inaugural. O progresso filosófico, no *Eutífron*, é marcado pela introdução de uma questão rigorosa, a pergunta 'o que é?', que se faz acompanhar de uma série de exigências meticulosas que visam estabelecer um procedimento definicional apropriado.

III. PROLEGÔMENOS À PRIMEIRA DEFINIÇÃO (5c-d).

A passagem 5c-d apresenta um primeiro conjunto de exigências específicas que limitam o âmbito da pergunta 'o que é o piedoso?'. Ou seja, Sócrates começa a delinear os primeiros requisitos que uma boa definição deve cumprir. Chamaremos a esses requisitos de exigências. Observemos o texto e, em seguida, o respectivo comentário:

> [...] que tipo de coisa tu afirmas ser o religioso e o irreligioso, tanto em relação ao homicídio quanto em relação às demais coisas? *[d]* Ou não é o piedoso em si igual a si mesmo em toda ação, enquanto o ímpio, por sua vez, o contrário de todo o piedoso e semelhante a si mesmo? E não tem uma única *ideia* concernente à impiedade tudo aquilo que vier a ser ímpio? (5c10-d5)

> ποῖόν τι τὸ εὐσεβὲς φῂς εἶναι καὶ τὸ ἀσεβὲς καὶ περὶ φόνου καὶ περὶ τῶν ἄλλων; ἢ οὐ ταὐτόν ἐστιν ἐν πάσῃ πράξει τὸ ὅσιον αὐτὸ αὑτῷ, καὶ τὸ ἀνόσιον αὖ τοῦ μὲν ὁσίου παντὸς ἐναντίον, αὐτὸ δὲ αὑτῷ ὅμοιον καὶ ἔχον μίαν τινὰ ἰδέαν κατὰ τὴν ἀνοσιότητα πᾶν ὅτιπερ ἂν μέλλῃ ἀνόσιον εἶναι;

(1) Exigência *Eidética*.

Sócrates está em busca do *piedoso em si*. Note-se que o filósofo emprega o pronome enfático *αὐτό* para fazer algum tipo de qualificação restritiva: τὸ

ὅσιον αὐτό. [42] Uma visão geral do diálogo nos ajuda a perceber que essa expressão tem fins propedêuticos: serve para antecipar e preparar Eutífron para receber os termos '*ideia*' e 'forma' (e posteriormente, 'essência').[43] Sócrates pretende estabelecer que o *definiens* deverá dizer o que o *definiendum* é, ou seja, seu 'caráter essencial'. Esta é a exigência fundamental para uma boa definição do piedoso, a qual chamaremos de 'exigência *eidética*'[44]: a definição do piedoso deve apresentar a ἰδέα (ou εἶδος) do piedoso.

Na mesma passagem (5d1-3), Sócrates apresenta características do 'piedoso em si', ou seja, condições a serem cumpridas por aquilo que define o piedoso: "Ou não é o piedoso em si igual a si mesmo em toda ação, enquanto o ímpio, por sua vez, o contrário de todo piedoso e semelhante a si mesmo?". Assim, a resposta à pergunta 'o que é o piedoso?' deverá apresentar uma *ideia* que reúne todas essas características, ou melhor, que satisfaz a todas essas exigências, as quais identificamos a seguir:

(1a) Exigência de Unidade.

Sócrates declara expressamente a 'unidade' ou 'unicidade' da *ideia* que define o piedoso: μίαν τινὰ ἰδέαν (5d3).[45] Mas antes disso, enfatiza que o piedoso em si é ταὐτόν (o mesmo) em toda ação, o que também suge a 'unicidade' daquilo que define o piedoso. Portanto, a pergunta 'o que é o

---

[42] 'τὸ ὅσιον αὐτό' se contrapõe a 'coisas piedosas': o primeiro apela para o caráter essencial do piedoso, o segundo consiste numa mera listagem de coisas piedosas.

[43] Já em 5d3-5, Sócrates introduz o termo *ideia* (ἰδέα); em 6d, 'forma' (εἶδος); e em 11a, o termo 'essência' (οὐσία).

[44] Tomamos a expressão 'exigência eidética' de Chateau (2005, p. 78). Por 'eidética' queremos apenas fazer referência a ἰδέα e εἶδος.

[45] Esse caráter unitário da *ideia* voltará a ser enfatizado em 6d10-e1: μιᾷ ἰδέᾳ. Estamos falando de unidade principalmente no sentido de ser 'numericamente um'.

piedoso?' exige certo 'um' como resposta, ou seja, é acompanhada por uma 'exigência de unidade'.[46]

(1b) Exigência de Identidade.

O piedoso em si (τὸ ὅσιον αὐτό) é ταὐτόν ... αὑτῷ [...] (5d1-2).[47] Ora, por ταὐτόν αὑτῷ, admite-se dizer que x é o mesmo que x (o piedoso em si é o mesmo que ele próprio). Imaginamos que o filósofo esteja introduzindo algum tipo de requerimento identitário: uma boa definição implica na apresentação daquele elemento que é idêntico a si mesmo em tudo que é piedoso.[48]

(1c) Exigência de Imutabilidade.

O piedoso em si é igual a si mesmo em toda ação (5d1-2). Ora, sendo igual a si mesmo em toda ação, 'o piedoso em si' é imutável, não sofre alteração ou mudança enquanto presente numa multiplicidade de ações piedosas. Portanto, uma boa definição deve ser caracterizada pela estabilidade: o elemento unitário e idêntico a si mesmo que define o piedoso não sofre mudança, permanecendo sempre o mesmo em toda ação.

---

[46] Bravo (2002, p.120) ressalta a importância dessa exigência ao dizer que "a unidade do *definiendum* é a primeira condição de toda definibilidade, e que a definição se apresenta, em consequência, como o processo de descobrir e formular esta unidade". Chateau (2005, p.77), por sua vez, também destaca o valor dessa exigência: todas essas exigências apresentadas em 5c-d são maneiras diferentes de apontar para a mesma exigência fundamental, que é a unidade.

[47] ταὐτόν e ὅμοιον são termos intercambiáveis, nesse contexto: **ταὐτόν** (...) τὸ ὅσιον αὐτὸ αὑτῷ, τὸ ἀνόσιον αὖ (...) αὐτὸ δὲ αὑτῷ **ὅμοιον** (5d1-3).

[48] Cf.Chateau, 2005, p.76.

(1d) Exigência de Universalidade.

Logo de início, Sócrates informa que deseja uma resposta "*tanto em relação ao homicídio quanto em relação às demais coisas*"(5d1), sugerindo que o *definiens* do piedoso deve aplicar-se a toda ação piedosa. Ou seja, a definição do piedoso deve ser, antes de tudo, completa e exaustiva, cujo enunciado deve aplicar-se universalmente a todos os casos particulares de piedoso, ou ainda levar em conta todos eles.[49] Ao que parece, o filósofo apresenta uma 'exigência de generalização' ou 'exigência de universalidade'[50]. Esta mesma exigência é reforçada logo depois, quando o filósofo diz que 'o piedoso em si' está presente *em toda ação* (ἐν πάσῃ πϱάξει) (5d1-2), o que nos leva a entender que Sócrates está em busca de um universal: o elemento unitário que define o piedoso, embora distinto dos casos particulares de piedoso, está presente em todos eles, sem exceção.[51]

---

[49] Chateau, 2005, p. 74.

[50] Complido (1998, p.67) prefere falar de 'exigência de universalidade', em vez de exigência de generalização.

[51] Penner (*in* Kraut (org.), 2013, p. 149) explica que, por Aristóteles, sabemos que Sócrates foi o primeiro a (sistematicamente) buscar o universal, e fazê-lo por definições – ou seja, por questões do tipo "o que é?": perguntas do tipo "o que é justiça?", "o que é coragem?", "o que é piedade?", e assim por diante; por outro lado, ele não separou esses universais, como Platão veio a fazer [...]. Estudiosos contemporâneos têm salientado a importância da busca de um 'universal' no *Eutífron*. Bobonich (*in* Kraut (org.), 2009, p. 36), por exemplo, chega a dizer que, nesse diálogo, "o conhecimento de uma definição é o conhecimento de um universal". Trabattoni (2010, p.86-87), por sua vez, acentua a dificuldade que os interlocutores de Sócrates têm de encontrar um universal: "A dificuldade com a qual se chocam os interlocutores de Sócrates não se deve apenas à falta de hábito com certo tipo de indagação, e nem mesmo à desencorajadora superficialidade que demonstram nas suas respostas. A dificuldade consiste no fato de a pergunta socrática se dirigir para o universal, e no fato de ser realmente muito difícil encontrar um universal que possa ser aplicado sem exceções a todos os casos".

(1e) Exigência de Contrariedade.

Ao dizer que o ímpio é o contrário (ἐναντίος) do piedoso (5d2-3), Sócrates destaca a oposição entre dois contrários, o piedoso e o ímpio. Assim, existe uma oposição essencial entre piedoso e ímpio que faz com que ambos não possam estar juntos numa mesma definição: o que define x será sempre oposto àquilo que define o seu contrário y. Em suma, temos o seguinte: (i) não pode haver qualquer ponto de intersecção entre a definição de x e a definição de seu contrário y: a primeira sempre será antônima à segunda; (ii) a definição de x nunca subordinará, ao mesmo tempo, casos particulares de x e casos particulares de seu contrário y, mas apenas casos particulares de x; (iii) considerando duas definições, uma de x e outra de seu oposto y, a definição de x só será definição de x se não for de y; uma definição de y só será definição de y se não for do seu oposto x.[52] Por razões didáticas, chamaremos a este requerimento socrático de 'exigência de contrariedade'.

[52] Chateau (2005, p.77) parece dar um passo além, ao dizer que a definição do piedoso, ao mesmo tempo, permite a definição do seu contrário, o ímpio.

IV. PRIMEIRA DEFINIÇÃO (5d-6e).

Depois de concordar com as primeiras exigências para a definição do piedoso e do ímpio (5d6), o adivinho volta a ser interrogado pelo filósofo: "Dize-me, então, o que tu afirmas ser o piedoso e o ímpio?" (λέγε δή, τί φῂς εἶναι τὸ ὅσιον καὶ τί τὸ ἀνόσιον;) (5d7). A resposta de Eutífron, considerada pelo próprio Sócrates como uma primeira tentativa de definição, é a seguinte: "Digo, portanto, que o piedoso é precisamente o que faço agora: processar a quem comete injustiça, seja pela prática de homicídios ou por roubos aos templos, e a quem erra em coisas do mesmo tipo, ainda que seja casualmente seu pai, sua mãe ou qualquer outra pessoa, ao passo que não processar é ímpio" (λέγω τοίνυν ὅτι τὸ μὲν ὅσιόν ἐστιν ὅπερ ἐγὼ νῦν ποιῶ, τῷ ἀδικοῦντι ἢ περὶ φόνους ἢ περὶ ἱερῶν κλοπὰς ἤ τι ἄλλο τῶν τοιούτων ἐξαμαρτάνοντι ἐπεξιέναι, ἐάντε πατὴρ ὢν τυγχάνῃ ἐάντε μήτηρ ἐάντε ἄλλος ὁστισοῦν, τὸ δὲ μὴ ἐπεξιέναι ἀνόσιον·) (5d8-e2).

Muitos estudiosos têm argumentado que, em sua primeira tentativa de definir o piedoso, Eutífron confunde definição com a enumeração de exemplos. Burnet, por exemplo, diz que o adivinho tenta 'definir por exemplos' porque confunde o universal com o particular;[53] Taylor afirma que Eutífron, como tantos outros interlocutores nesses primeiros diálogos de Platão, primeiro confunde definição com a enumeração de exemplos[54]; Complido, por sua vez, sugere que Eutífron cai na armadilha de uma enumeração estéril, em vez de interessar-se pelo piedoso em si mesmo, isto é, pela *ideia* do piedoso".[55]

---

[53] Burnet, 2002, p. 112.

[54] Taylor, 1936, p. 149.

[55] Complido, 1998, p. 75.

Mas esta conclusão parece precipitada e influenciada pela postura do próprio Sócrates que, ao apontar o erro em que incorre a definição de Eutífron, acusa o adivinho de ter apresentado apenas ἕν ἢ δύο exemplos de ações piedosas, acusando-o de não ter dado resposta adequada à pergunta o que é o piedoso (5d).[56] [57] Ora, a avaliação que Sócrates faz da resposta de Eutífron é controversa, pelo menos por duas razões: (i) como dissemos acima, quando Sócrates avalia a resposta de Eutífron, ele não considera a distinção entre as perguntas 'que tipo de coisa' e 'o que é'; mas, ao que parece, Eutífron estaria mantendo a distinção entre ambas e oferecendo uma resposta para a primeira (formulada com a expressão ποῖόν τι (5c10), 'qual coisa', 'que tipo de coisa', 'de que natureza') [58], e não para a segunda pergunta (aquela elaborada em seguida, formulada com o pronome τί + verbo εἰμί, em 5d7), a qual é propriamente a pergunta que requer uma definição. Assim, a resposta de Eutífron responderia de modo razoável à pergunta 'que tipo de coisa é o piedoso e o ímpio?', uma vez que apresenta o tipo de ação a que se poderiam aplicar os termos religioso e irreligioso; (ii) segundo, a resposta de Eutífron não consiste em mera enumeração de uma ou duas ações piedosas, como diz Sócrates, pois ela

---

[56] Em 6d9, Sócrates inicia a sua fala com o verbo μνημονεύω (recordar), e a termina empregando o mesmo verbo, em 6e2, deixando claro que ele está avaliando a definição a partir dos critérios apresentados em 5d, e que esses critérios continuam valendo.

[57] Muito se tem discutido sobre os motivos de Sócrates rejeitar 'exemplos' como definições. Santas (*in* Prior (org.), 1996, 165-166) apresenta três possibilidades de resposta: (i) Quando Sócrates faz uma de suas usuais perguntas (O que é o piedoso? O que é temperança, O que é coragem? O que é virtude?) e recebe um ou mais exemplos como resposta, ele pode rejeitar esses exemplos não por serem exemplos desses conceitos, mas por não ser o tipo correto de resposta para a sua pergunta; (ii) Sócrates pode rejeitar um exemplo porque ele não era realmente um exemplo do conceito em questão; (iii) Sócrates pode rejeitar um exemplo porque, embora ele possa ser um exemplo de x, nós não podemos conhecer um exemplo de x até que nós saibamos a definição de x. A conclusão de Santas vai ao encontro daquilo que temos sustentado até aqui: pelo menos no *Eutífron*, Sócrates rejeita exemplos no sentido (i). Parece claro que os exemplos de Eutífron são rejeitados por Sócrates simplesmente porque não obedecem aos requerimentos apresentados pelo filósofo para uma boa definição.

[58] Segundo Walker (1985, p. 64), ποῖόν junto de τι, quando usado em perguntas, significa 'de que natureza?'.

apresenta uma notável tentativa de generalização, expressa no progresso entre 'processar o pai' (menos geral) e 'processar a qualquer pessoa que comete injustiça' (mais geral) (5d).[59] Assim, a resposta de Eutífron apresenta uma razoável generalização com o fim de atender ao requerimento socrático que acompanha a pergunta 'que tipo de coisa é o piedoso?', embora tenhamos de reconhecer que a resposta não é geral o suficiente, como dá a entender o próprio Sócrates: "No entanto, Eutífron, tu afirmas que muitas outras coisas também são piedosas." (5d6-7).

A resposta de Eutífron é seguida de uma grande prova (μέγα τεκμήριον) (5e1-3), que consiste no relato mitológico das lutas entre os deuses, especialmente aquela segundo a qual Zeus impusera uma punição a seu pai, Cronos. O objetivo de Eutífron é justificar a sua resposta que, em último caso, não passa de uma autodefesa, uma tentativa deliberada de provar o caráter piedoso da ação que pratica contra o próprio pai.[60] O argumento de Eutífron é substanciado pela ideia de que as ações divinas servem de modelo para as ações

---

[59] Vários estudiosos acreditam que a resposta tenta atingir um nível mais geral: Bailly (2003, p.49) diz que Eutífron não aponta apenas para a sua própria ação, mas também a caracteriza com uma generalização, expressa em termos de 'processar a qualquer pessoa que comete injustiça'. Hoerber (1958, p.100-101), por sua vez, ainda vai mais além: ao definir a piedade como processar os culpados, Eutífron não quer dizer apenas 'fazer o que estou fazendo', mas sua intenção é dizer 'seguir a lei'. Segundo o autor, a resposta é marcada pela generalização que outrora fora requerida, mas curiosamente argumenta que Sócrates se nega a perceber isso por alguma razão ilegítima, concentrando-se apenas nos termos iniciais da resposta. Dancy (*in* Benson (org.), 2011, p.83) argumenta que Eutífron apresenta um universal ('processar a quem comete injustiça'), mas um universal que não chega a ser suficientemente universal, como observa Sócrates quando diz que "há outras coisas pias além de processar malfeitores" (6d6-7).

[60] Outro problema que se nos impõe é saber até que ponto Eutífron está preocupado em responder a pergunta socrática e até que ponto o seu empenho é meramente o de justificar o fato de estar processando o próprio pai. Ora, este interesse é explícito, sobretudo quando o adivinho afirma que a identidade do injusto a quem se processa é irrelevante, podendo ser pai, mãe ou qualquer outra pessoa (5e). Até parece que o adivinho está ensaiando a sua defesa no Tribunal, pelo uso de termos característicos da linguagem forense, a partir de 5e: ἐπέξειμι (processar), φόνος (homicídio), κλοπή (roubo), ἐξαμαρτάνω (errar), ἀδικέω (cometer injustiça), ἀσεβέω (cometer sacrilégio, ser ímpio), τεκμήριον (prova), νόμος (lei), ὀρθῶς (retamente), ὁμολογέω (concordar), δίκη (justiça), dentre outros.

dos homens.[61] Em resposta, Sócrates se limita apenas a questionar a consistência e veracidade dessas histórias (6a-c)[62], e logo retoma a pergunta que figura como força motriz do diálogo: "Agora, tenta responder-me com maior clareza o que te perguntei há pouco! Pois antes, meu amigo, não me ensinaste adequadamente quando te perguntei o que é o piedoso, mas disseste apenas que piedoso é isso que tu fazes agora: processar a teu pai por homicídio." (νυνὶ δὲ ὅπερ ἄρτι σε ἠρόμην πειρῶ σαφέστερον εἰπεῖν. οὐ γάρ με, ὦ ἑταῖρε, τὸ πρότερον ἱκανῶς ἐδίδαξας ἐρωτήσαντα τὸ ὅσιον ὅτι ποτ᾽ εἴη, ἀλλά μοι εἶπες ὅτι τοῦτο τυγχάνει ὅσιον ὂν ὃ σὺ νῦν ποιεῖς, φόνου ἐπεξιὼν τῷ πατρί.) (6c8-d4).

Vale ressaltar que, nessa passagem que acabamos de citar, Sócrates também enfatiza alguns elementos recorrentes no diálogo: (i) Eutífron deve ensiná-lo (διδάσκω). Até o final da obra, Sócrates insistirá em sua condição de mero discípulo de Eutífron, seu professor. Essa estratégia deve ser parte integrante do procedimento socrático de inquirição; (ii) a resposta à pergunta 'o que é o piedoso?' deve ser clara (σαφής) e adequada (ἱκανῶς). É difícil identificar o que precisamente Sócrates quer dizer com cada um desses termos, se os avaliarmos separadamente. Porém, o contexto em que são empregados nos faz deduzir que eles servem para advertir ou chamar a atenção do interlocutor para a necessidade de responder à pergunta 'o que é o piedoso?' de acordo com as exigências estipuladas pelo filósofo. Feitas essas considerações, notemos que, ao retomar a questão prioritária do diálogo, Sócrates apresenta a sua crítica à definição de Eutífron, como já antecipamos. Nessa ocasião, ele

[61] Macpherran (1996, p.37) sugere que esse raciocínio de Eutífron diverge do pensamento da ortodoxia religiosa corriqueira, segundo a qual deve haver dois padrões distintos de comportamento: um para os humanos e outro para os deuses.

[62] Sócrates deixa transparecer a sua insatisfação com a maneira como os mitos tradicionais retratam um comportamento incompatível com a divindade. Esse problema levantado por Sócrates voltará à baila na segunda tentativa de definição.

reapresenta as exigências que acompanham a pergunta ‘o que é o piedoso?’, outrora apresentadas, expandindo-as, de 6d9-e7:

> Recorda-te, então, que não era isso que eu te solicitava, ensinar-me uma ou duas dentre muitas coisas piedosas, mas aquela mesma forma pela qual todas as coisas piedosas são piedosas? Pois me disseste de fato que por uma única *ideia* as coisas ímpias são ímpias, e as coisas piedosas são piedosas. *[e]* Ou não recordas?
> Claro.
> Ensina-me, então, qual é precisamente essa *ideia*, para que, observando-a e utilizando-me dela como paradigma, eu diga que é piedoso o que tu fizeres, ou qualquer outra pessoa, conforme esse padrão, e caso contrário, diga que não é.

> μέμνησαι οὖν ὅτι οὐ τοῦτό σοι διεκελευόμην, ἕν τι ἢ δύο με διδάξαι τῶν πολλῶν ὁσίων, ἀλλ᾽ ἐκεῖνο αὐτὸ τὸ εἶδος ᾧ πάντα τὰ ὅσια ὅσιά ἐστιν; ἔφησθα γάρ που μιᾷ ἰδέᾳ τά τε ἀνόσια ἀνόσια εἶναι καὶ τὰ ὅσια ὅσια· ἢ οὐ μνημονεύεις;
> ἔγωγε.
> ταύτην τοίνυν με αὐτὴν δίδαξον τὴν ἰδέαν τίς ποτέ ἐστιν, ἵνα εἰς ἐκείνην ἀποβλέπων καὶ χρώμενος αὐτῇ παραδείγματι, ὃ μὲν ἂν τοιοῦτον ᾖ ὧν ἂν ἢ σὺ ἢ ἄλλος τις πράττῃ φῶ ὅσιον εἶναι, ὃ δ᾽ ἂν μὴ τοιοῦτον, μὴ φῶ.

Essa passagem robustece duas exigências já apresentas em 5d: (i) exigência *eidética*: aquilo que define o piedoso agora também é chamado de

'forma' (τὸ εἶδος)[63] e, mais uma vez, de '*ideia*' (ἰδέα); [64] (ii) exigência de unidade (ou unicidade): este requerimento é mais uma vez explicitado pela expressão 'única ideia' ou 'ideia unitária' (μιᾷ ἰδέᾳ). As exigências adicionais são as seguintes:

(1f) Exigência de Causalidade.

Sócrates salienta que está à procura daquela "[...] forma própria pela qual (ᾧ) todas as coisas piedosas são piedosas" (6d10); em seguida, repete a ideia: "[...] por uma única ideia (μιᾷ ἰδέᾳ) as coisas ímpias são ímpias, e as coisas piedosas são piedosas" (6d10-e1). Aqui temos mais uma exigência cuja identificação depende da compreensão do emprego do dativo instrumental ᾧ e μιᾷ ἰδέᾳ. [65] O problema é que o dativo é provocativamente vago e ambíguo, e sua interpretação varia entre os estudiosos. [66] [67] Na verdade, o intérprete do

---

[63] Ao utilizar a qualificação restritiva αὐτό (αὐτὸ τὸ εἶδος), Sócrates deixa claro que está tratando daquele elemento essencial que revela o que o piedoso é, em contraste com a multiplicidade de coisas piedosas.

[64] O emprego sem distinção de εἶδος e ἰδέα no mesmo contexto (6d-e) sugere que se tratam de termos intercambiáveis.

[65] Ragon (2012, p. 187) esclarece que o dativo instrumental pode exprimir o meio, o instrumento, o modo, o ponto de vista, a causa ou o motivo de uma ação.

[66] Bailly, 2003, p. 58.

[67] Há pelo menos três intepretações correntes para o emprego do dativo: (i) causalidade com implicações metafísicas; (ii) causalidade lógica; (iii) nenhuma causalidade. Comprometido com a ideia de uma 'Teoria das Formas' no *Eutífron*, Burnet (2002, p.111,116-117) sustenta o primeiro tipo de interpretação. Ele afirma que Platão utiliza o dativo instrumental com frequência para expressar o fato de que o universal faz com que os particulares sejam o que eles são, e sugere que já no *Eutífron* o uso desse dativo deixa transparecer a causalidade entre Formas metafísicas e suas instâncias, tal como aparece em diálogos posteriores, como é o caso do *Fédon*. Burnet ainda argumenta que os termos εἶδος e ἰδέα não teriam sido escolhidos para expressar uma relação puramente lógica com as suas instâncias (em vez de uma relação acentuadamente causal), uma vez que eles indicam que uma doutrina desenvolvida é assumida por Sócrates. A segunda interpretação do dativo é sustentada por Dorion (1997, p.303), dentre outros. Procurando desvencilhar-se de interpretações extremadas, como a de Burnet, o estudioso consegue admitir a força causal do dativo sem que isso o comprometa com alegações

Eutífron tem sempre de lidar com um obstáculo especial no diálogo: entender a difícil relação entre a 'forma' e suas 'instâncias particulares', ou seja, como se estabelece a relação entre 'um' e 'múltiplos', pois Sócrates não se preocupa em esclarecer esse ponto.

Apesar dos obstáculos, o emprego do dativo instrumental pode sugerir algum traço de causalidade entre a 'forma' do piedoso e 'todas as coisas piedosas', mas apenas de 'causalidade' num sentido trivial, sem qualquer implicação metafísica. Supomos que a passagem 5d1-2, onde se diz que o piedoso em si está *em toda ação* (ἐν πάσῃ πράξει), oferece ajuda adicional para a nossa interpretação de 6d10-e1. Analisando as passagens em conjunto, percebemos o seguinte: a presença da 'forma' do piedoso em certas ações faz com que essas ações sejam classificadas como piedosas. Mantendo-nos dentro dos limites dessa interpretação, chamaremos a esse critério socrático de 'exigência de causalidade': a definição do piedoso deve apresentar aquele

---

metafísicas. Para ele, é inegável que a 'forma' exerça certa causalidade em relação às coisas individuais que são reconhecidas como piedosas, mas adverte que se trata de uma causalidade puramente lógica: uma ação é piedosa simplesmente porque apresenta o caráter da piedade, e não por causa de algo exterior. Ao dizer 'causalidade lógica', Dorion faz um contraponto com a causalidade ontológica e transcendente exercida pelas formas inteligíveis nos diálogos de maturidade de Platão. A terceira proposta de interpretação da passagem em questão tende a destacar o caráter puramente explicativo do dativo. Essa interpretação se aproxima da posição de Dorion, diferindo pontualmente na recusa de qualquer aspecto causal do dativo. Dancy (*in* Benson, 2011, p.83-84) defende a tese de que o uso do dativo não sugere qualquer 'causalidade'. Se realmente Sócrates estivesse interessado num requerimento mais profundo, como algum tipo de teoria sobre causalidade, ele teria falado sobre isso, mas não o faz. O que o filósofo deixa transparecer pelo uso do dativo é nada mais do que um requerimento de explicação: uma definição (*definiens*) deve explicar a aplicação do termo definido (*definiendum*). Por semelhante modo, Ferejohn (*in* Benson, 2011, p.149) acredita que a passagem está livre de causalidade: "Ao usar a linguagem causal aqui e em passagens paralelas [...], Sócrates não pode estar comprometendo-se com a opinião excêntrica que a "forma essencial" da piedade literalmente *causa* uma pessoa ou um ato ser pio. Em função de seu interesse central na *aquisição* da virtude, ele está seguramente consciente que fatores como formação e treinamento são o que têm estes papéis causais. A caridade interpretativa recomenda, portanto, que interpretemos estas passagens não como dizendo respeito à responsabilidade causal, mas à prioridade explicativa, e que ele espera que a resposta correta à sua questão "o que é a piedade" explicará por que certos atos ou pessoas são propriamente *classificados* como pios".

elemento essencial que, por estar presente numa série de ações, faz com que qualquer uma delas possa ser chamada de piedosa."[68]

(1g) Exigência de Paradigma.

Em 6e4-7, Sócrates esclarece que a ἰδέα que define o piedoso é ou mesmo funciona como um paradigma (παράδειγμα)[69], que entendemos como sendo um modelo ou padrão de julgamento pelo qual se determinará se um tipo específico de ação é ou não é piedosa. Assim, supostos casos de piedade (como o ato de processar o próprio pai, que o adivinho considera piedoso, e seus familiares, ímpio) poderão ser colocados diante dessa *ideia*-paradigma para que se possa determinar, por comparação, se eles são realmente casos de piedade. Temos, então, uma clara exigência de paradigma: o *definiens* deve apresentar uma '*ideia*-paradigma' em comparação com a qual casos de seu *definiendum* podem ser determinados. [70]

ἰδέα e εἶδος no *Eutífron*.

Nesta seção complementar, apresentamos uma discussão panorâmica sobre a interpretação dos termos ἰδέα e εἶδος no *Eutífron*.

Etimologicamente, ἰδέα e εἶδος têm a mesma raiz (ιδ-), cuja origem remonta à raiz indo-europeia *weid-, cujo sentido é 'ver'.[71] Em Homero, já

---

[68] Cf.Trabattoni, 2010, p.86-87.

[69] O termo παράδειγμα geralmente é traduzido por 'paradigma', 'modelo', 'padrão', 'exemplo'.

[70] Estamos acompanhando a explicação de Dancy (*in* Benson (org.), 2011, p. 82), fazendo uma ligeira adaptação.

[71] Chantraine, 1968, p.316-317.

encontramos o termo εἶδος com a ideia de 'aparência' ou 'forma visível'.[72] Em seu uso corrente à época de Platão, εἶδος e ἰδέα eram empregados para designar a *forma visível das coisas*, ou seja, a forma exterior e a figura que se capta com o olho, portanto, o "visto" sensível.[73]

No tocante ao emprego de ἰδέα e εἶδος no *corpus Platonicum*, deparamo-nos com uma dificuldade adicional: as palavras são usadas de maneira diversificada, ora seguindo o uso corrente, ora servindo à construção de um pensamento filosófico mais desenvolvido. [74] Jeannière, por exemplo, identifica quatro usos distintos em Platão: (i) *eidos* como o aspecto visível de uma coisa; (ii) *eidos* como figura geométrica; (iii) *eidos* como aspecto invisível de uma coisa visível; (iv) *eidos* como aspecto invisível de uma coisa invisível (como a justiça ou a piedade).[75]

Mas vale lembrar que a regra geral para entender o uso dos termos em Platão é observar cada emprego em seu contexto. Schäfer tem razão ao dizer que as tentativas de sistematizar o uso de palavras como εἶδος e ἰδέα, independentemente do contexto em que são empregadas, foram sempre mal sucedidas, uma vez que somente o contexto particular do diálogo em questão

---

[72] Cf. Chantraine, 1968, p.316.

[73] Reale, 2004, p.195.

[74] Em *Varia Socratica*, Taylor publica uma importante e exaustiva pesquisa sobre o uso das palavras ἰδέα e εἶδος na literatura grega antes de Platão, e assevera que o filósofo se deixou influenciar pelo uso pitagórico de ἰδέα e εἶδος, a saber: 'figura' ou 'modelo geométrico'. Eis parte de seu raciocínio para chegar a esta conclusão: "We may thus, I think, take it as established that εἶδος e ἰδέα, wherever they appear as technical terms, alike in rhetoric, in medicine, and in metaphysics, have acquired their technical under Pythagorean influence[...]". (1911, p.257). Vale ressaltar, porém, que a tese de Taylor foi rechaçada por vários estudiosos: "Taylor demonstra que εἶδος tinha o sentido de "figura" ou "modelo geométrico". Porém, não há qualquer prova de que este sentido fora um fator determinante para as demais evoluções". (Ross, 1993, p.29).

[75] Jeannière *apud* Complido, 1998, p.75.

fornece informação sobre o significado pretendido, e muitas vezes nem mesmo o contexto oferece dados precisos.[76]

Sabe-se, por outro lado, que εἶδος e ἰδέα foram termos utilizados por Platão para expressar uma teoria metafísica desenvolvida, conhecida como Teoria das Ideias ou Formas, que até hoje é habitualmente considerada como o cerne ou elemento singular da filosofia platônica.[77] Embora a 'Forma' platônica tenha recebido muitas interpretações, Bravo recorda que, segundo Aristóteles, as 'Formas' de Platão são os universais de Sócrates transformados em transcendentes.[78] Segundo Ross, a primeira manifestação clara do caráter transcendente das 'Formas', ou seja, das 'Formas' com existência separada, ocorre no *Fédon*.[79] No entanto, o próprio estudioso acha provável que o *Eutífron* seja o primeiro diálogo em que aparecem as palavras ἰδέα e εἶδος com o sentido especial platônico.[80] Embora Ross esteja ciente de que não há uma clara referência a Formas transcendentes no *Eutífron*, ele parece identificar no texto algum nível de comprometimento com a Teoria das Formas. A perspectiva de Ross é bastante rejeitada por muitos estudiosos. Como se pode ver, há divergência sobre qual a maneira apropriada de entender os termos ἰδέα e εἶδος no *Eutífron*. Doravante faremos um breve levantamento de algumas posições conflitantes.

No primeiro quartel do século XX, Taylor e Burnet defenderam a tese de que o Sócrates histórico estaria comprometido com a perspectiva filosófica das 'formas' transcendentes ('Teoria das Ideias'), ou 'essências reais', e que até mesmo as 'doutrinas' expostas em diálogos como o *Fédon* e *República* deveriam

---

[76] Schäfer, 2012, p.151.

[77] Schäfer, 2012, p.151.

[78] Bravo, 2002, p.113.

[79] Ross, 1993, p.43.

[80] Ross, 1993, p. 28.

ser aceitas como genuinamente socráticas.[81] Raciocínio semelhante valeria também para os primeiros diálogos, nos quais o Sócrates histórico estaria ponderando sobre as 'formas', assim como nos diálogos intermediários. Em sua edição comentada do *Eutífron*, Burnet sustenta as seguintes ideias:

> (i) Nada autoriza alguém a dizer que a doutrina metafísica das 'formas' não havia sido formulada quando o *Eutífron* foi escrito.
> (ii) É óbvio que, no *Eutífron*, as palavras εἶδος e ἰδέα não foram escolhidas apenas para expressar relação puramente lógica com as suas instâncias. Elas já revelam uma doutrina filosófica desenvolvida.
> (iii) Os termos εἶδος e ἰδέα são empregados no *Eutífron* exatamente como eles são nos diálogos posteriores. Desse modo, se há 'Teoria das Ideias' em obras como *Fédon*, *Banquete* e *República*, também há no *Eutífron*.[82]

Ainda que a tese de Taylor e Burnet estivesse sujeita a inúmeras críticas, ela acabou influenciando a discussão sobre o uso de εἶδος e ἰδέα no *Eutífron*, sobretudo pelo uso que se fez, ao longo das décadas, do comentário do *Eutífron* de Burnet. Pensadores como Ross, citado acima, Jaeger[83] e o contemporâneo Prior, por exemplo, inclinaram-se a acreditar que os termos εἶδος e ἰδέα são empregados no *Eutífron* com um sentido filosoficamente desenvolvido, embora

---

[81] Em *Varia Socratica*, Taylor (1911, p. 266) assevera que a concepção de uma "essência real" e o uso dos nomes que a designam – εἶδος e ἰδέα (assim como alguns outros) – eram correntes antes do final do século V, e chega à conclusão de que nem Sócrates nem Platão inventaram o conceito de εἴδη como realidade permanente. Na verdade, sob a influência das pesquisas especulativas pitagóricas, ambos os filósofos apenas continuaram a busca pelas 'essências reais' e 'causas' da ordenação do mundo.

[82] Burnet, 2002, p.111.

[83] Jaeger (1995, p. 617) também defende posição semelhante: "Aliás, nem é certo que as primeiras obras de Platão não contivessem qualquer alusão à existência da teoria das idéias, pois já no *Eutífron*, que todos os autores classificam entre os diálogos de primeira fase, fala-se do objeto de investigação dialética como de *uma idéia*".

não estivessem necessariamente concordando na íntegra com a tese de Taylor e Burnet. No caso de Prior, ele afirma que procura examinar o desenvolvimento da metafísica platônica a partir de uma perspectiva moderada, evitando interpretações unitaristas radicais como a de Jaeger, bem como extremismos desenvolvimentistas.[84] Seguindo esse raciocínio, ele observa que o *Eutífron* apresenta o primeiro estágio no desenvolvimento da teoria platônica das 'Formas'. Eis alguns pontos importantes de sua tese:

> (i) Platão começa a desenvolver sua metafísica nos diálogos de primeira fase, e ela tem como base a Teoria das Formas, que prevê a existência de certos objetos abstratos do conhecimento, chamados Formas.[85]
>
> (ii) A Teoria das Formas recebe seu primeiro tratamento no *Eutífron*, que é o diálogo de primeira fase que dedica maior atenção a essa teoria. Em muitos aspectos a Teoria das Formas no *Eutífron* é idêntica à Teoria das Formas no *Fédon* e na *República*, onde ela é apresentada em maiores detalhes.[86]
>
> (iii) No *Eutífron*, *Fédon* e *República*, Platão assume que as Formas existem separadamente, atribui a elas um papel causal e as trata como paradigmas. [87]

---

[84] Cf. Prior, 1985, p.1.

[85] Prior, 1985, p.1.

[86] Prior, 1985, p.1.

[87] Prior (1985, p.10) diz que nos diálogos de primeira e segunda fase, Platão não argumenta em favor da existência das Formas: simplesmente assume a sua existência. Embora o adivinho Eutífron não entenda bem o que Sócrates quer dizer com 'Formas', ele não questiona que existe uma Forma do piedoso e uma Forma do ímpio. Segundo Prior (1985, p.12-13), no *Eutífron* 6d-e as 'Formas' são tidas como causas: porque a 'Forma' do piedoso está presente nas coisas piedosas, as coisas piedosas são piedosas. Ele explica essa relação de causalidade da seguinte maneira: as 'Formas' fazem com que as coisas tenham certas características por estar nelas, por ser imanente a elas. Segundo o estudioso, a mesma perspectiva sobre as Formas como causas é vista no *Eutífron* e no *Fédon*.

Como se pode observar, Ross e Prior tendem a aceitar que os termos εἶδος e ἰδέα já aludem à 'Teoria das Formas' no *Eutífron*, salientando dois pontos importantes: que os diálogos deixam transparecer a evolução do pensamento de Platão, e que só podemos falar de uma 'Teoria das Formas' bem elaborada e desenvolvida em diálogos médios, como *Fédon* e *República*.

Em contrapartida, existe uma sólida tradição de interpretação, mais consensual nas últimas décadas, que contraria posições como as de Burnet, Jaeger, Ross e Prior, segundo a qual não se pode, em qualquer hipótese, falar de 'Teoria das Formas' a partir do uso de εἶδος e ἰδέα no *Eutífron*. Vejamos os argumentos de alguns representantes dessa corrente interpretativa.

Rist, em seu artigo "Plato's Earlier Theory of Forms" (1975), afirma que os termos εἶδος e ἰδέα são usados no *Eutífron* apenas para expressar o que se pode chamar de 'característica distintiva', 'marca distintiva', ou 'qualidade distintiva', não havendo no *Eutífron* qualquer discussão sobre o estatuto ontológico do piedoso nem doutrina das 'essências'. [88] Posição semelhante defendeu Vlastos, como já referido, para quem os primeiros diálogos de Platão apresentam a perspectiva filosófica do Sócrates histórico que, ao contrário do que Taylor e Burnet propuseram, estava preocupado tão somente com questões éticas.

Na crítica mais contemporânea, talvez Dancy represente, em linhas gerais, a interpretação mais consensual sobre o problema das 'Formas' no *Eutífron* nos últimos anos. Ele considera que não se pode falar de 'Formas' num sentido metafísico em diálogos como o *Eutífron*, uma vez que a fundamentação metafísica do pensamento de Platão só ocorre a partir do *Fédon*. [89] Eis alguns pontos-chave de sua leitura do *Eutífron*:

---

[88] Rist, 1975, p.336-342. O artigo de Rist contesta Reginald Allen que, em sua obra *Plato's Euthyphro and Earlier Theory of Forms*, defende que no *Eutífron* existe uma teoria das Formas distinta daquela presente nos diálogos médios, onde há uma Teoria das Formas mais completa.

[89] Dancy *in* Benson, 2011, p.80.

(i) Os argumentos de Sócrates nos 'diálogos socráticos' não o comprometem com a posição metafísica chamada 'Teoria das Formas', mas seus argumentos nos diálogos médios o comprometem sim. [90]

(ii) No *Eutífron*, Sócrates está em busca de definições, mas ele não está de modo algum engajado em especulações metafísicas. É verdade que ele procura uma 'forma' ou 'ideia' do piedoso, mas esses termos eram utilizados correntemente para expressar 'características' ou 'qualidades' das coisas, sem qualquer relação com questões metafísicas. A ocorrência de 'forma' e 'ideia' no *Eutífron* sequer dá sinal de que se está falando de Teoria das Formas. [91] [92]

As posições de Rist, Vlastos e Dancy deixam transparecer o razoável consenso entre os estudiosos nas últimas décadas de que o *Eutífron* não oferece informações seguras para afirmar que Platão emprega εἶδος e ἰδέα pressupondo ou aludindo à 'Teoria das Formas'. Rickless salienta esse ponto ao argumentar que, em diálogos de definição como o *Eutífron*, Sócrates nunca

---

[90] Dancy *in* Benson, 2011, p.80. Dancy assume o testemunho de Aristóteles, segundo o qual Platão transformou os objetos de definição, as Formas, em *distintos* ou *separados* das coisas sensíveis. E conclui que isso não ocorre nos diálogos socráticos, mas em diálogos posteriores, *Fédon* e *República*.

[91] Dancy *In* Benson, 2011, p.80-81.

[92] Apesar de estarmos enfatizando que a maioria dos estudiosos contemporâneos acredita que o Sócrates do *Eutífron* não articula qualquer tese ou teoria metafísica ao falar de 'formas', esta posição já havia sido defendida em comentários mais antigos do *Eutífron*: Wells (1881, p.35) interpreta εἶδος e ἰδέα, no *Eutífron*, apenas como 'qualidade', 'marca', 'característica' e sugere que só posteriormente Platão concebeu o εἶδος como uma essência existente, real. Adam (1890, p. 45) sublinha que o uso de εἶδος e ἰδέα no *Eutífron* não pressupõe a Teoria das Ideias. Graves (1896, p. 126) salienta que a palavra ἰδέα no *Eutífron* é facilmente entendida como denotando um 'conceito geral' que torna possível uma 'definição geral. Heidel (1902, p.48, 54), por sua vez, observa que os termos εἶδος e ἰδέα não seguem a linguagem técnica e filosófica no *Eutífron*: são empregados com o mero sentido de 'aspecto característico', ou 'característica essencial'.

pergunta pelo estatuto ontológico e epistemológico da 'Forma'.[93] A personagem nunca conduz a discussão para saber se as formas podem ser conhecidas por meio dos sentidos, se elas são uma parte ou um todo indivisível, se elas são eternas, se elas podem perecer, se elas podem sofrer algum tipo de mudança, se elas são perfeitas ou se elas são humanamente cognoscíveis. Essas questões só serão levantadas e respondidas a partir do *Fédon* e *República*.[94] Assim, o mais comum entre adeptos dessa posição é a aceitação de que os termos εἶδος e ἰδέα são empregados no *Eutífron* com o sentido de 'característica distintiva' ou, como prefere Dorion, 'forma distintiva' ou 'característica geral' que um grupo de coisas que recebem a mesma denominação possui.[95]

Uma posição alternativa para a compreensão do emprego de εἶδος e ἰδέα no *Eutífron* é a proposta de leitura unitarista de Kahn, à qual já nos referimos acima. Ele sustenta a tese de que os diálogos de definição preparam o leitor para a recepção e compreensão das doutrinas filosóficas apresentadas nos diálogos médios. Na esteira desse raciocínio, afirma que o sentido vago e indeterminado de termos que remetem à essência do piedoso, como τὸ ὅσιον αὐτό, αὐτὸ τὸ εἶδος, ἰδέα, οὐσία, no *Eutífron*, já seria designado a provocar o leitor a pensar num problema sobre o qual mais tarde Platão oferecerá uma solução.[96]

Kahn ressalta que o *status* metafísico de tais 'essências' é indeterminado e absolutamente nada é dito sobre o seu *status* epistêmico, nos diálogos de definição. Mas observa que, no *Fédon*, quando Platão especifica o status epistêmico das Formas, ele se esforça para lembrar ao leitor atento que essas

---

[93] Para Verity Harter (*in* Fine, ed., 2008, p. 196), o fator preponderante para a rejeição de qualquer evidência da Teoria das Formas no *Eutífron* é a ausência de uma rica caracterização do caráter ontológico das Formas.

[94] Rickless, 2007, p.10.

[95] Dorion, 1997, p.210.

[96] Kahn, 1998, p.149-150, 337.

Formas são as mesmas essências que estavam em discussão nos diálogos de definição. Ele, então, defende que Platão marca a continuidade entre as Formas metafísicas do *Fédon* e as essências metafisicamente indeterminadas do *Mênon* e *Eutífron*. Dessa forma, propõe que os diálogos de definição foram, desde o início, designados a ser o primeiro estágio de uma exposição ingressiva da mesma posição filosófica que é mais completamente articulada nos diálogos médios, ou seja: os diálogos de definição já estariam desde o início designados a preparar o caminho para a doutrina das Formas.[97]

Ora, a pergunta 'o que é X?' visa descobrir a qualidade essencial das coisas (o que X é). Para Kahn, a semelhança entre essa pesquisa pela 'essência' no *Eutífron* e a 'essência' que está em questão nos diálogos posteriores faz parte de uma estratégia platônica: o *Eutífron* perfaz uma etapa dentro do projeto literário platônico que conduz gradualmente os leitores à Teoria das Formas. Segundo Kahn, é bem sabido que a questão *o que é x*? dos diálogos de definição serve como antecedente direto para a teoria das Formas: a 'essência' do *Eutífron* torna-se as Formas dos diálogos médios.[98]

Fique claro, portanto, que a interpretação de Kahn não admite a presença de uma Teoria das Formas no *Eutífron*, mas pondera que a busca pela essência do piedoso já tem o fim de preparar o leitor para a Teoria das Formas que só mais tarde aparecerá no *Fédon*, antes de tornar-se padrão na *República*: um leitor familiarizado com os termos *eidos* e *ideia* deve gradualmente tornar-se capaz de

---

[97] Kahn, 1998, p.337-339.

[98] Kahn, 1998, p.62, 148-149. Também é importante mencionar que, segundo Kahn (1998, p.65-66), Platão emprega uma técnica de revelação gradual nos diálogos de definição, a qual chama de modo ingressivo de exposição, por duas razões. Primeiro, por causa das vantagens pedagógicas da aporia como um estágio importante na busca pelas essências. Como discípulo de Sócrates, Platão sabia muito bem que um choque de perplexidade poderia servir efetivamente como estímulo de uma mente inquiridora. Segundo, por que Platão tinha um agudo senso da distância psicológica que separava a sua visão de mundo da visão de mundo de sua audiência. Por essa razão, ele põe em marcha um projeto literário por meio do qual gradualmente familiariza a sua audiência com a sua nova visão de mundo.

perceber que essas novas entidades que se apresentam nos diálogos médios são, afinal, o que estava sendo procurado em todo o tempo na busca por definições. Mas essa continuidade só poderá ser percebida retrospectivamente, partindo do ponto de vista dos diálogos médios.[99]

Essas são, portanto, as posições conflitantes no que diz respeito à interpretação de εἶδος e ἰδέα no *Eutífron*. Para nós, é importante esclarecer que os termos εἶδος, ἰδέα e οὐσία são marcados pela indeterminação, no *Eutífron*. O diálogo não oferece informações suficientes para subsidiar uma exposição detalhada sobre o sentido dos termos. Sendo prudente respeitar os limites impostos pelo próprio texto, sob a pena de incorrermos em interpretações infundadas, diremos apenas que, no *Eutífron*: (i) ἰδέα e εἶδος são termos intercambiáveis[100]; (ii) a ἰδέα (ou εἶδος) é aquilo que define o piedoso, aquilo que diz o que o piedoso é; (iii) em 5d e 6d-e, várias características da ἰδέα são apresentadas; (iv) em 11e temos a sugestão de que a ἰδέα (ou εἶδος) é uma οὐσία em oposição a um πάθος.

[99] Kahn, 1998, p.148, 354.

[100] No *Eutífron*, o termo ἰδέα aparece pela primeira vez em 5d, e em 6d-e temos os dois termos – ἰδέα e εἶδος . Nesse contexto, a alternância de um termo pelo outro, sem prejuízo de sentido, sugere que eles são empregados intercambiavelmente. Walker (1984, p. 72) sublinha que os termos são equivalents, e Dorion (1997, p.209) os chama de perfeitos sinônimos. É bem provável que a sinonímia entre ambos os termos fosse comum à época de Platão, como Taylor (1922, p. 211), em sua obra *Varia Socratica*, nos leva a pensar, ao dizer que, em Isócrates, por exemplo, "as palavras são completamente sinônimas".

V. SEGUNDA DEFINIÇÃO (6e – 9c)

Nossa investigação conseguiu apurar que a resposta à pergunta 'o que é o piedoso?' deve obedecer a um conjunto de exigências: em suma, deve apresentar o εἶδος ou ἰδέα do piedoso, cujas características, apresentadas em 5d-e e 6d-e, são também exigências a serem obedecidas.

Tendo experimentado sua primeira derrota, Eutífron agora promete responder como Sócrates deseja,[101] e logo formula a segunda tentativa de definição do piedoso e do ímpio: "Nesse caso, é piedoso o que é caro aos deuses, enquanto o que não lhes é caro é ímpio" (ἔστι τοίνυν τὸ μὲν τοῖς θεοῖς προσφιλὲς ὅσιον, τὸ δὲ μὴ προσφιλὲς ἀνόσιον) (6e10-7a1). Desta vez, Sócrates reage positivamente à nova proposta do adivinho: "Brilhante, Eutífron! Do modo como eu buscava que tu me respondesses, finalmente me respondeste. Se, todavia, é verdade, isso ainda não sei, mas é evidente que tu me ensinarás com detalhes que é verdade o que me dizes"(7a2-5).[102]

Sócrates, então, incentiva o adivinho a que ambos investiguem (ἐπισκέπτομαι) a veracidade da resposta (7a7), seguindo a seguinte trajetória

---

[101] Cf.6e.

[102] É importante notar que, nessa passagem, Sócrates parece fazer uma distinção entre 'como' (ὡς) responder a sua pergunta e a veracidade da resposta. McPherran (1996, p.40.), por exemplo, afirma que Sócrates aprova a 'forma' e não o 'conteúdo' da resposta. Talvez o elogio de Sócrates seja o reconhecimento de que o adivinho havia dado um passo ao encontro das exigências socráticas, notadamente a 'exigência de generalização', tal como havia sido estabelecida em 5d1. Realmente é nesse ponto que a resposta de Eutífron parece superar em qualidade a definição apresentada anteriormente, que se limitava a apresentar uma mera listagem de ações, umas tidas como piedosas e outras como ímpias. Por outro lado, o progresso no 'modo de responder' não garantiria que a resposta fosse 'verdadeira'. Talvez possamos fazer uma relação entre 'verdadeiro' e 'exigências socráticas' para a definição do piedoso: nesse caso, uma resposta verdadeira seria aquela que atenderia a todas as exigências. É o que sugere o contexto: quando Sócrates examina se a resposta de Eutífron é verdadeira, ele o faz tendo como base as exigências que havia estabelecido e com as quais ele está comprometido. Mas é provável que algo a mais esteja em jogo. Em 14e, Sócrates volta a sugerir que reivindica uma resposta verdadeira e não simplesmente capaz de agradar a quem ouve.

investigativa, que se conclui ao Sócrates constatar que Eutífron não havia respondido corretamente a sua pergunta:

(i) o que é caro aos deuses e o homem caro aos deuses é piedoso (τὸ μὲν θεοφιλές τε καὶ θεοφιλὴς ἄνθρωπος ὅσιος) (7a7-8), enquanto,

(ii) o que é odiável aos deuses e o homem odiável aos deuses é ímpio (τὸ δὲ θεομισὲς καὶ ὁ θεομισὴς ἀνόσιος) (7a8-9); e,

(iii) o piedoso (ὅσιος) e o ímpio (ἀνόσιος) não são o mesmo (ταὐτὸν), mas o piedoso é o contrário (τὸ ἐναντιώτατον) do ímpio (7a9-10);

(iv) os deuses lutam e divergem entre si, e há inimizades entre eles (7b2-4) [em seguida, Sócrates explora as causas das divergências e inimizades entre os deuses, e chega à seguinte conclusão, que é aceita por Eutífron], [103] [104]

(v) os deuses divergem a respeito dos mesmos temas sobre os quais divergem os homens: justo e injusto, belo e vergonhoso, bom e mau (7d). Sendo assim,

(vi) enquanto alguns deuses consideram certas coisas justas, outros as consideram injustas, uma vez que eles divergem entre si. O mesmo raciocínio vale para as coisas belas e vergonhosas, boas e más (7e1-4); assim,

(vii) os deuses amam as coisas que consideram belas, boas e justas, enquanto as contrárias a essas, eles odeiam (7e6-8). E, como os deuses divergem quanto ao que é belo, bom e justo,

---

[103] Agora τὸ θεοφιλές é empregado como sinônimo de τὸ τοῖς θεοῖς προσφιλές (cf.6e-7a).

[104] Sócrates já havia manifestado sua reticência quanto à crença de que deuses lutam e divergem entre si (6b-c). Em 7d Sócrates também se mostra relutante em relação à crença em deuses brigões: "E quanto aos deuses, Eutífron? Se é verdade que divergem em algo, não seria por causa dessas mesmas coisas que eles divergem?" (τί δὲ οἱ θεοί, ὦ Εὐθύφρων; οὐκ εἴπερ τι διαφέρονται, δι᾽ αὐτὰ ταῦτα διαφέροιντ᾽ ἄν;) (7d9-10); em outros momentos, ressalta que, ao falar que os deuses divergem, está empregando a linguagem de Eutífron, não a dele: κατὰ τὸν σὸν λόγον, 7e2; ὡς σὺ φῄς, 7e9.

(viii) uma mesma coisa pode ser amada e odiada pelos deuses e também cara e odiável aos deuses, ao mesmo tempo (8a4-5); assim,

(ix) os deuses divergem sobre o piedoso e o ímpio, assim, as mesmas coisas seriam tanto piedosas quanto ímpias (8a7-8); então,

(x) Eutífron não havia respondido corretamente à pergunta de Sócrates, pois ele não havia perguntado pelo que é, ao mesmo tempo, igualmente piedoso e ímpio (8a10).

Sócrates demonstra que a resposta de Eutífron implica em dizer que piedoso e ímpio são idênticos (ὃ τυγχάνει ταὐτὸν ὂν ὅσιόν τε καὶ ἀνόσιον) (8a10), razão pela qual o adivinho não responde corretamente à pergunta socrática, a qual requer que se cumpra a 'exigência de contrariedade', antes estabelecida em 5d2-3 ("o ímpio é o contrário de todo o piedoso"), e agora eleita no início da investigação como sendo a exigência basilar a partir da qual se examinaria a resposta do adivinho.

Na sequência do diálogo, a partir de 8b, Sócrates ainda procura fazer uma aplicação da sua crítica ao caso particular do adivinho, mostrando que a definição não funciona como um bom paradigma e, assim, não permite dizer se o ato que o próprio adivinho pratica é piedoso ou ímpio. Para fazer essa crítica, o filósofo aplica o mesmo raciocínio desenvolvido há pouco para o caso de Eutífron, afirmando que ele não seria admirável pelo ato praticado contra seu pai, pois seria caro a Zeus e Hefesto, mas odiável a Cronos, Urano e Hera (8b1-5). Com isso, a sua crítica de alguma maneira remete à exigência de uma '*ideia*-paradigma': como a definição de Eutífron não figura como um bom paradigma, ela é incapaz de fazer o adivinho admirável pelo ato que pratica, ou seja, é incapaz de servir de base para provar que é piedoso processar um pai por homicídio.

Mas o adivinho retruca e diz 'que nenhum dos deuses diverge de outro no que diz respeito ao dever de se punir aquele que mata alguém injustamente'

(8b7-9). Mas a tentativa é vã, pois facilmente Sócrates desarma seus argumentos a partir de uma analogia entre o comportamento de deuses e homens: mesmo que admitamos que homens e deuses sejam unânimes sobre a necessidade de punir quem pratica alguma injustiça, os deuses ainda divergirão sobre cada uma das ações praticadas (uma vez que, segundo o raciocínio de Eutífron, os deuses 'lutam a respeito das coisas justas e das injustas'), cada um tendo um ponto de vista diferente sobre quem cometeu a ação, de que modo e quando foi realizada, e se houve ou não a prática de injustiça (8d-e). Desse modo, a emenda de Eutífron não é suficiente para superar o problema encontrado na segunda definição, de sorte que, ao final da discussão, Sócrates reconhece que ninguém havia alcançado êxito na definição do piedoso e do não piedoso porque "o que é odiável aos deuses também se mostrou caro a eles" (9c8), ou seja, a definição do ímpio havia se mostrado, ao mesmo tempo, a definição do piedoso, desprezando, assim, a 'exigência de contrariedade'. [105]

Fazendo um balanço da segunda definição, ressaltamos o seguinte:

---

[105] Depois de refutada a tese desesperada de Eutífron ('que nenhum dos deuses diverge de outro no que diz respeito ao dever de se punir aquele que mata alguém injustamente'), o adivinho parece desanimar, e Sócrates utiliza alguns artifícios para manter seu interlocutor no diálogo: incentiva-o a ir adiante e se apresenta como discípulo ávido pela sabedoria de seu mestre (9a1-2). Dá-se início a um breve interlúdio em que se recapitula todo o caso que envolve Eutífron, seu pai e sua família, ao mesmo tempo em que Sócrates, em conexão com a discussão precedente, pede que Eutífron lhe apresente provas daquilo que havia afirmado: (i) pede que Eutífron prove que todos os deuses (πάντες θεοὶ) consideram injusta a ação praticada pelo pai contra o empregado (9a2); (ii) pede que Eutífron faça uma demonstração (ἐνδείκνυμι) clara (σαφός) e adequada (ἱκανῶς) de que todos os deuses (πάντες θεοὶ) consideram correto um filho processar e delatar o próprio pai por homicídio (9b1-3); (iii) afirma que Eutífron demonstrará aos juízes que todos os deuses (οἱ θεοὶ ἅπαντες) odeiam coisas como aquela realizada pelo pai de Eutífron (9b9). Mas Eutífron não responde às perguntas de Sócrates e continua sem ter como sustentar a sua tese. Embora esse interlúdio pareça estéril, ele prepara a transição para a terceira definição, a qual consiste numa espécie de amálgama entre a segunda definição e a nova tese de Eutífron (nenhum deus discordaria de que seria necessário punir a quem comete injustiça). Sócrates, então, faz o que chama de correção da argumentação anterior, formulando uma nova definição do piedoso e do ímpio: "Mas isto é o que acabamos de corrigir nesse raciocínio: aquilo que todos os deuses odeiam é ímpio, e aquilo que amam é piedoso, ao passo que o que uns amam e outros odeiam, não é nem uma coisa nem outra, ou ambas. Acaso assim queres que agora seja definido por nós o piedoso e o ímpio?" (9d1-6). Eutífron logo aceita e assume essa nova definição, em 9d-e.

(1) Propostas de definições devem ser investigadas (ἐπισκέπτομαι);

(2) Sócrates examina definições a partir das exigências que ele mesmo estabelece e com as quais está comprometido;

(3) É necessário ensinar minuciosamente (ἐπεκδιδάσκω) que uma definição é verdadeira (ἀληθῆ);

(4) Uma definição que não cumpre os requerimentos socráticos é uma definição que não responde corretamente à pergunta 'o que é?'

VI. TERCEIRA DEFINIÇÃO (9c – 11b)

Eutífron admite a correção da sua definição tal como Sócrates propõe, certamente acreditando que, agora, os problemas da segunda definição seriam superados: "Ao menos eu afirmaria que o piedoso é o que todos os deuses amam, enquanto o contrário, o que todos os deuses odeiam, é ímpio" (ἀλλ᾽ ἔγωγε φαίην ἂν τοῦτο εἶναι τὸ ὅσιον ὃ ἂν πάντες οἱ θεοὶ φιλῶσιν, καὶ τὸ ἐναντίον, ὃ ἂν πάντες θεοὶ μισῶσιν, ἀνόσιον) (9e1-3).

Basicamente, o adivinho assume o seguinte: piedoso = o que todos os deuses amam. Essa definição difere da segunda pelo menos em dois aspectos: (i) está inteiramente baseada na unanimidade dos deuses; (ii) é uma resposta melhor, que procura obedecer à exigência de contrariedade: Eutífron tenta estabelecer a contrariedade das definições de virtudes opostas – o que define o piedoso é o contrário (τὸ ἐναντίον) daquilo que define o ímpio.[106]

Depois de Eutífron se comprometer com a nova versão da definição, Sócrates insiste para que ambos a examinem (ἐπισκοπέω) no intuito de verificar se ela está bem dita (εἰ καλῶς λέγεται) (9e4-5). O adivinho concorda que a resposta seja examinada (σκέπτομαι),[107] e adianta que, agora, ele acha que responde bem (9e8-9). Note-se que, nesta ocasião, Sócrates pede que a resposta seja bem dita: mais um lembrete de que é necessário responder à sua pergunta em conformidade com o conjunto de exigências que o filósofo apresenta.[108]

---

[106] Poder-se-ia argumentar que essa definição não consegue superar o problema da divergência entre os deuses. No entanto, devemos lembrar que ela nasce de um tipo de concessão feita por Sócrates: se Eutífron quisesse que assim fosse definido, seria assim definido. (9c-d).

[107] Ao que parece, Sócrates utiliza indistintamente as palavras ἐπισκέπτομαι (7a7) e ἐπισκοπέω (9e4). Eutífron, por sua vez, prefere a palavra σκέπτομαι (9e8). A necessidade de examinar a resposta apresentada é sempre mantida.

[108] Esta insistência em 'dizer bem' talvez deixe transparecer a preocupação de Platão em distinguir o discurso socrático do discurso sofístico: 'dizer bem' seria dizer de modo a satisfazer

O exame da terceira definição é certamente o mais complexo do diálogo.[109] Em 10a1-3, Sócrates inicia sua investigação apresentando uma questão que envolve duas alternativas:

> ἆρα
>
> (i) τὸ ὅσιον ὅτι ὅσιόν ἐστιν φιλεῖται ὑπὸ τῶν θεῶν,[110]
>
> ἢ
>
> (ii) ὅτι φιλεῖται ὅσιόν ἐστιν;[111]

A alternativa (i) sugere que o piedoso é amado pelos deuses porque é piedoso: o piedoso por si mesmo seria a causa do amor dos deuses pelo piedoso;[112] a alternativa (ii) propõe que o piedoso é piedoso porque é amado pelos deuses: o amor dos deuses pelo piedoso seria a causa de o piedoso ser considerado como tal. Mais adiante Eutífron aceitará que a premissa (i) é a correta, mas, por enquanto, não entende o que Sócrates fala (10a4).

O filósofo se compromete a apresentar uma série de exemplos para esclarecer a sua ideia. Em 10a5-8, a argumentação se baseia em três formas verbais que se apresentam em pares de particípios, sempre se opondo um

---

as exigências para uma boa resposta, e não simplesmente construir um discurso a partir de artifícios retóricos e de eloquência.

[109] O exame socrático, sobretudo em 10a-b, onde encontramos o chamado 'dilema de Eutífron', revela "problemas lógicos" complexos, os quais têm sido estudados a partir de várias perspectivas. É importante ressaltar, porém, que o nosso estudo se concentrará apenas nos principais pontos da argumentação, na busca de identificar as exigências para uma boa definição.

[110] De 10a-10e se usa tanto ὅτι quanto διότι. Ao que parece, os termos são utilizados intercambiavelmente.

[111] "[...] acaso o piedoso por ser piedoso é amado pelos deuses, ou por ser amado por eles é piedoso?" (10a2-3).

[112] Para Dorion (1997, p.217), Sócrates acentua que o piedoso possui completa autonomia em relação aos deuses: ele existe em si mesmo, por ele mesmo, e seu conteúdo não pode ser determinado pela vontade dos deuses.

particípio passivo (paciente) a um particípio ativo (agente); pouco depois, em 10a10, acrescenta-se um quarto exemplo conclusivo, que ganha destaque por causa do verbo escolhido, 'amar', que está presente na definição do piedoso:

(i) τι φερόμενον καὶ φέρον

καὶ

(ii) ἀγόμενον καὶ ἄγον

καὶ

(iii) ὁρώμενον καὶ ὁρῶν

οὐκοῦν καὶ

(iv) φιλούμενόν τί ἐστιν καὶ … τὸ φιλοῦν;[113]

A argumentação tem como intuito levar o adivinho a entender a distinção entre 'agente' e 'paciente', 'agir' (atividade) e 'sofrer a ação' (passividade), ou mesmo entre ser 'o sujeito de uma ação' e ser 'o objeto de uma ação'. Sócrates está utilizando particípios ativos e passivos justamente para marcar essa distinção.[114] Tanto é que, em seguida, Sócrates pergunta se Eutífron entende a diferença entre essas coisas, e o adivinho acha que sim (10a7-9).

O filósofo, então, oferece mais uma sequência de três exemplos, agora substituindo o particípio ativo pelo verbo na terceira pessoa do singular do indicativo médio-passivo (10b1-5):

---

[113] É bastante conhecido o argumento de Cohen (1971, p.3) segundo o qual Sócrates estaria fazendo uma distinção gramatical entre voz ativa e voz passiva. Contra esta posição, Judson (*in* Charles (org.), 2010, p.36) entende que a interpretação com enfoque gramatical acaba confundindo o que Sócrates está querendo realmente distinguir com o dispositivo que ele usa para fazê-lo. Judson salienta que a interpretação natural do texto revela que Sócrates faz uma distinção entre ser o sujeito de uma ação ou atividade e ser o objeto de uma ação. Pode-se perceber em seguida que estamos acompanhando a posição de Judson.

[114] O'Sullivan (2006, p.660) explica a distinção em termos de qualidades 'ativa' e 'passiva': a ativa é a qualidade de realizar uma ação sobre algo, a passiva é a qualidade que resulta de uma ação sofrida.

(i) τὸ φερόμενον διότι φέρεται φερόμενόν ἐστιν (...),

καὶ

(ii) τὸ ἀγόμενον δὴ διότι ἄγεται,

καὶ

(iii) τὸ ὁρώμενον διότι ὁρᾶται;[115]

Sócrates demonstra mais uma vez que a ação determina o "estado" em que se encontra aquilo que sofre a ação'. Em último caso, quer-se mais uma vez explicitar a relação causal entre a 'atividade' que se exerce sobre um objeto que sofre a ação: a atividade seria a condição e a causa do estado particular em que se encontra algo sobre o qual se exerceu a ação.[116] Nesse caso, talvez possamos até dizer que Sócrates deixa transparecer algum tipo de visão elementar a respeito da prioridade das causas sobre os efeitos (10b1-5). [117]

---

[115] Agora temos φέρεται / φερόμενον ἐστιν. Judson (*in* Charles (org.), 2010, p.36) reconhece a dificuldade da passagem: é muito difícil traduzir a construção φέρεται / φερόμενον ἐστιν porque parecem ter o mesmo significado. À época de Platão, alguém poderia muito bem tomar esses dois diferentes tipos de expressão como tendo o mesmo significado. Hoeber (1958, p.103), por exemplo, entende que nessa nova formulação não há um agente causador, há apenas 'pacientes'. Ora, no caso anterior, a distinção entre ativo e passivo se via com clareza, mas agora é difícil identificar a distinção expressa por dois passivos – particípio passivo e verbo passivo. Segundo Cohen (1971, p.4), essa dificuldade tem causado muita confusão entre os tradutores e levado comentadores ao desespero. Apesar da dificuldade, é possível que Sócrates ainda continue fazendo uma distinção entre atividade e passividade, como fizera no argumento anterior. Essa mudança na formulação seria uma tentativa de tornar mais explícita a distinção que antes havia sido expressa por meio de φερόμενον / φέρον. Essa interpretação é corrente e nos parece verdadeiramente amparada pelo contexto: φερόμενόν ἐστιν expressaria o estado em que se encontra o objeto que sofreu a ação (o estado de ser carregado) e φέρεται teria um sentido ativo (apesar da voz médio-passiva), desempenhando um papel de agente causador. Assim, algo está na condição de ser levado porque alguém age sobre ele, levando-o. (cf. Dorion, 1997; p.331; Judson (*in* Charles (org.), 2010, p.37); Santos, 1987, p.90).

[116] Dorion, 1997, p.327.

[117] Há quem proponha uma interpretação metafísica para explicar a distinção apresentada por Sócrates. Santos (1987, p.92-93) discorre brevemente sobre a interpretação difundida por Thomas Paxson ("Plato's 'Euthyphro' 10a-11b", de 1972), que sustenta a tese de que o argumento socrático estaria comprometido com a distinção entre Formas metafísicas passivas (aquelas incapazes de causar, gerar) e Formas metafísicas ativas (aquelas capazes de causar,

Por fim, uma nova série de exemplos pretende concluir a argumentação com o fim de mostrar a distinção entre 'atividade' e 'passividade'(10b-c), 'ação' e 'afecção'. Ao término do exame, Sócrates faz uma síntese e aplicação de toda a argumentação para mostrar que a definição de Eutífron não pode responder corretamente à pergunta 'o que é o piedoso?' (10d-11a):

(1) O piedoso é amado por todos os deuses por ser piedoso; não é piedoso por ser amado por todos os deuses;[118]

(2) O 'caro aos deuses' é 'caro aos deuses' por ser amado por todos os deuses; não é amado por todos os deuses por ser 'caro aos deuses';[119]

(3) Se o piedoso é o mesmo (ταὐτόν) que o 'caro aos deuses', então:

(a) Se o piedoso fosse amado por ser piedoso, também o caro aos deuses seria amado por ser caro aos deuses.

(b) Se o 'caro aos deuses' fosse 'caro aos deuses' por ser amado pelos deuses, também o piedoso seria piedoso por ser amado pelos deuses.

---

gerar), estabelecendo, assim, a prioridade das Formas ativas sobre as passivas correspondentes. Santos sugere que, se na verdade o argumento prevê esse tipo de conclusão, estaríamos diante do mesmo tipo de relação etiológica entre as Formas e as suas instâncias, que o *Fédon* (99-105) tenta elucidar. Por fim, o estudioso também se mostra afeito à interpretação metafísica de Paxson: "Seja como for, a presença de elementos tradicionalmente "platônicos" num diálogo socrático já está atestada pela argumentação de Sócrates. É impossível compreender o *elenchos* sem supor a vigência de Formas "metafísicas", simultaneamente causas e explicações (*aitiai*) das suas instâncias". Como se pode ver, a interpretação de Paxson, que Santos parece realmente acompanhar, sugere a presença de uma sofisticada doutrina metafísica das Formas como causas, no *Eutífron*.

[118] O próprio Eutífron concorda com (1) e (2), mas não explica a razão de sua concordância (cf.11a).

[119] A expressão 'caro aos deuses' (τὸ θεοφιλές) reaparece pela primeira vez nesse contexto em 10d10: *ἀλλὰ μὲν δὴ διότι γε φιλεῖται ὑπὸ θεῶν φιλούμενόν ἐστι καὶ θεοφιλές*. Ela já havia sido empregado na discussão sobre uma definição anterior, em 7a. τὸ θεοφιλές provavelmente é uma abreviação da definição de Eutífron, que em 10d2 Sócrates apresenta assim: τι φιλεῖται ὑπὸ θεῶν πάντων (τί δὴ οὖν λέγομεν περὶ τοῦ ὁσίου, ὦ Εὐθύφρων; ἄλλο τι φιλεῖται ὑπὸ θεῶν πάντων, ὡς ὁ σὸς λόγος;) (10d1-2). Portanto, na sequência de 10d10, τὸ θεοφιλές passa a ser utilizado como substituto da definição de Eutífron. Algo semelhante ocorreu em 7a, quando τὸ θεοφιλές substitui τὸ τοῖς θεοῖς προσφιλές. (cf. Cohen, 1971, p.8; Dancy, 2004, p.142-143).

Ora, para Sócrates, (1) e (2) fazem as conclusões (a) e (b) serem falsas. Baseando-se em (1), (2) e (3), Sócrates conclui (4): o piedoso e o caro aos deuses não são o mesmo (ταὐτόν), mas opostos (ἐναντίως), totalmente diferentes um do outro, o piedoso ≠ 'o caro aos deuses' (ou o piedoso ≠ 'o amado por todos os deuses').

Ao que parece, o argumento socrático concorda que uma definição aceitável deveria apresentar uma equivalência entre *definiens* ('o amado por todos os deuses') e *definiendum* (o piedoso), de modo que *definiens* e *definiendum* fossem o mesmo (ταὐτὸν) (piedoso = o amado por todos os deuses) e, assim, um termo pudesse ser substituído pelo outro sem qualquer prejuízo. Ou seja, o argumento estaria baseado em algum tipo de princípio de substitutividade, como explica Cohen: "duas expressões, em que uma é definição da outra, das quais é uma definição da outra, devem ser mutuamente substituíveis *salva veritate*. Nós podemos chamar a isto de princípio de substitutividade de equivalentes definicionais, entendendo equivalentes definicionais como sendo um par de expressões em que uma é definição da outra".[120]

Na esteira da interpretação de Cohen, e em conformidade com a pesquisa das exigências socráticas para a definição do piedoso que ora realizamos, designaremos de 'exigência de substitutividade' o que o estudioso apresenta como 'princípio de substitutividade de equivalentes definicionais'. [121]

Na parte final da discussão, em 11a6-9, Sócrates faz um esclarecimento final sobre por que a definição de Eutífron não responde à pergunta 'o que é o

---

[120] Cohen, 1971, p.10.

[121] Vários estudiosos contemporâneos seguem a interpretação de Cohen. O'Sullivan (2006, p.673), por exemplo, diz: "Eu sugiro que a melhor interpretação do argumento de Sócrates é lê-lo como um princípio de equivalentes definicionais"; Dancy (*in* Benson, 2011, p. 82), por sua vez, fala de um 'requerimento de substitutividade': o *definiens* deve poder ser substituído por seu *definiendum* sem alterar a verdade ou falsidade da senteça que contém o definiens (*salva veritate*).

piedoso?', dizendo que ela apresenta uma mera afecção (πάθος) do piedoso e não a essência (οὐσία) do piedoso. [122] A exigência socrática é bem clara: não se responde à pergunta 'o que é o piedoso?' apresentando-se um πάθος do piedoso, mas sim mostrando a sua οὐσία (11a6-b1).

Rigorosamente falando, o termo οὐσία não introduz uma nova exigência para a definição do piedoso, mas explicita melhor o que Sócrates havia requerido a Eutífron ao falar de ἰδέα e εἶδος (5d, 6d-e). Boa parte dos estudiosos acredita que οὐσία remete ao εἶδος ou ἰδέα do piedoso.[123] Essa posição é consistente, pois vimos que a pergunta 'o que é o piedoso?' requer o εἶδος ou ἰδέα do piedoso como resposta, e não há sinal de que Sócrates tenha mudado de ideia. Basta notar que o filósofo primeiro fala do 'piedoso em si' (τὸ ὅσιον αὐτό, 5d2), depois da 'forma em si' (αὐτὸ τὸ εἶδος, 6d10) do piedoso e agora utiliza o termo οὐσία como equivalente das expressões anteriores.[124] Falta a Eutífron entender que, ao perguntar 'o que é o piedoso?', Sócrates não está perguntando pelo πάθος do piedoso, mas por aquilo que o piedoso é, ou seja, pela sua οὐσία.[125]

---

[122] Existe considerável discussão a respeito dessa distinção entre πάθος e οὐσία, no *Eutífron*. Hoeber (1958, p.103) a como uma distinção entre 'atributo' (ser amados pelos deuses seria um atributo do piedoso) e 'essência'. Hall (1968, p.5), por sua vez, sugere que a compreensão de Hoeber é anacrônica: "eu tenho evitado traduzir esses termos pelas palavras *atributo* e *essência* uma vez que eles não haviam sido estabelecidos como termos técnicos quando o *Eutífron* foi escrito". Wolfsdorf (2005, p.35,38,39) tem posição semelhante. Segundo ele, o contexto em que πάθος aparece, no *Eutífron*, sugere fortemente que o sentido não é de 'atributo' ou 'qualidade' do piedoso. Sócrates emprega o termo πάθος em seu sentido mais genérico: 'algo que acontece'. Realmente podemos reconhecer que o próprio texto explica esse o sentido de πάθος pela expressão ὅτι πέπονθε τοῦτο τὸ ὅσιον (11a9). Assim, a conclusão a que Wolfsdorf chega é semelhante à de Hall: entender a distinção πάθος-οὐσία em termos aristotélicos (atributo-essência, acidente-essência) é insustentável e anacrônico.

[123] Bravo (2002, p.108), Dorion (1997, p.218) e Solcan (2009, p.59), dentre outros, sustentam que οὐσία é outro termo para εἶδος ou ἰδέα, no *Eutífron*.

[124] Há razoável consenso entre os estudiosos de que o termo οὐσία não traz aqui, no *Eutífron*, implicações metafísicas.

[125] [...] ἐρωτώμενος <u>τὸ ὅσιον ὅτι ποτ᾽ ἐστίν</u>, <u>τὴν μὲν οὐσίαν</u> μοι αὐτοῦ οὐ βούλεσθαι δηλῶσαι, πάθος δέ τι περὶ αὐτοῦ λέγειν, ὅτι πέπονθε τοῦτο τὸ ὅσιον, φιλεῖσθαι ὑπὸ πάντων θεῶν· <u>ὅτι δὲ ὄν</u>, οὔπω εἶπες. (11a7-b1). Herrmann (2006, p.45) salienta que, pela justaposição

Ao final dessa análise sobre a terceira definição, reconhecemos que dois critérios socráticos para a definição do piedoso são evidenciados:

(1) Exigência de substitutividade: a resposta à pergunta 'o que é x?' deve ser tal que possa substituir x;

(2) Exigência de uma οὐσία: a resposta à pergunta 'o que é x?' deve apresentar a οὐσία de x, ou seja, a sua natureza essencial (o que x é em si mesmo), e não somente um πάθος de x (algo que x sofre, uma afecção sua).[126]

---

entre a questão indireta ὅτι ποτ᾽ ἐστίν e o termo οὐσία, Platão revela como ele quer que a palavra οὐσία seja entendida: οὐσία é 'o que algo é'.

[126] Depois dessa complexa argumentação que finda com a conclusão de que Eutífron não apresenta a οὐσία do piedoso e, por conseguinte, não responde corretamente à pergunta socrática, o filósofo pede que o adivinho retome a discussão novamente (πάλιν), a partir do início (ἐξ ἀρχῆς), para que possa dizer o que é o piedoso e o ímpio (τί ἐστιν τό τε ὅσιον καὶ τὸ ἀνόσιον) (11b). Embora Sócrates se mantenha resoluto e não se canse de procurar a resposta para a sua pergunta, o adivinho afirma que não tem mais como dizer o que pensa e demonstra notável insatisfação com a maneira como o filósofo conduz a discussão. Inicia-se, assim, um breve interlúdio que gira em torno da figura de Dédalo e suas estátuas (11b-11e).

VII. QUARTA DEFINIÇÃO (11e-13d)
QUINTA DEFINIÇÃO (13d-14b)
SEXTA DEFINIÇÃO (14b-15c)

Ao final da terceira tentativa de definição do piedoso, Eutífron se encontra em aporia: "Mas Sócrates, eu não tenho como te dizer o que penso; pois casualmente o que estabelecemos sempre dá uma volta em torno de nós e nunca deseja permanecer onde o fixamos" (11b6-8).[127] O adivinho está perplexo porque todas as suas definições foram refutadas: nenhuma se estabeleceu, todas foram demolidas pelo exame socrático. Sócrates aproveita para fazer uma crítica direta: as coisas ditas por Eutífron são de Dédalo (11b-c). O filósofo se refere ao lendário escultor cujas obras eram tão perfeitas que dava impressão de que se moviam. À semelhança de Dédalo, Eutífron produz definições instáveis e movediças. Certamente Sócrates quer deixar claro que uma definição não pode sofrer variação, mas deve manter-se estável como um modelo, um paradigma. Em sua crítica, o filósofo afirma que o adivinho é o grande responsável por isso: as proposições (αἱ ὑποθέσεις)[128] que não querem se estabelecer não são as de Sócrates, mas as de Eutífron (11c5), o verdadeiro culpado pela instabilidade das próprias definições.

Essa discussão que gira em torno da figura de Dédalo compreende um breve interlúdio que, segundo Santos, funciona como sinal de pontuação, ou respiração, na cadeia argumentativa do diálogo, lembrando que a argumentação anterior fora complexa e exaustiva.[129]

---

[127] Nessa passagem, parece que Eutífron se dá conta de sua própria ignorância: aquele que se diz perito em matéria religiosa agora não sabe mais dizer o que pensa sobre o piedoso.

[128] αἱ ὑποθέσεις é como Sócrates chama aqui as definições (ou tentativas de definições) apresentadas por Eutífron.

[129] Santos, 1987, p.93.

Depois do interlúdio, a marcha investigativa sofre sensível alteração: Sócrates oferece uma renovada e substancial assistência ao adivinho em sua pesquisa pela definição do piedoso. [130] É ele quem propõe, em 11e, um novo ponto de partida para a discussão, apresentando a relação entre justo e piedoso: "Vê, pois, se a ti não parece necessário que seja justo todo o piedoso" (δὲ γὰρ εἰ οὐκ ἀναγκαῖόν σοι δοκεῖ δίκαιον εἶναι πᾶν τὸ ὅσιον) (11e4-5). Eutífron concorda com a colocação, e logo Sócrates desenvolve o problema: "Acaso também todo o justo é piedoso? Ou será que o piedoso é todo justo, enquanto o justo não é todo piedoso, mas parte dele é piedoso, e outra parte outra coisa?". Eutífron, por sua vez, declara que não consegue acompanhar o raciocínio (11e6-12a3). Para deixar mais clara a ideia, em 12a7-e1 Sócrates demonstra relações semelhantes àquela que existe entre o piedoso e o justo, a partir do exemplo dos versos de um antigo poema[131] e dos números:

> (i) onde há reverência há também temor, mas onde há temor nem sempre há reverência, pois a reverência é parte do temor (μόριον γὰρ αἰδὼς δέους);[132]
>
> (ii) onde há ímpar há também número, mas onde há número nem sempre há ímpar, pois o ímpar é parte do número ([μόριον γὰρ] ἀριθμοῦ περιττόν);

---

[130] Macpherran (1996 p. 29-30, 47) não só pensa assim, como também defenderá a tese de que o *Eutífron* é um recurso primário para a pesquisa da doutrina positiva de Sócrates.

[131] Vale lembrar que Sócrates, na verdade, argumenta a partir da discordância do conteúdo desses versos.

[132] Sócrates apresenta exemplos que representam a relação entre todo e parte.

(iii) onde há piedoso há também justo, mas onde há justo nem sempre há piedoso, pois o piedoso é parte do justo (μόριον γὰρ τοῦ δικαίου τὸ ὅσιον).

Fica estabelecido, com a aprovação de Eutífron, que o piedoso é parte do justo (12d)[133], e Sócrates imediatamente faz a pergunta cuja resposta será a quarta definição do piedoso: "Tenta ensinar-me também tu, seguindo a mesma trajetória, que parte do justo é o piedoso [...]" (πειρῶ δὴ καὶ σὺ ἐμὲ οὕτω διδάξαι τὸ ποῖον μέρος τοῦ δικαίου ὅσιόν ἐστιν) (12e1-2). É importante observar que Sócrates pede que o adivinho o ensine "assim", "desse modo" (οὕτω), "seguindo a mesma trajetória"; ao que parece, o filósofo pede que Eutífron continue desenvolvendo o procedimento demonstrado por Sócrates, que consiste em dividir e distinguir as partes de um todo, como fizera com o temor, o número e o justo. Realmente Eutífron segue a orientação, dividindo o justo em duas partes, e logo obtém um elogio do filósofo: "O que realmente me parece, Sócrates, é que a parte do justo que é religiosa e também piedosa é aquela concernente ao cuidado dos deuses, enquanto a concernente ao cuidado dos homens é a parte restante do justo" (τοῦτο τοίνυν ἔμοιγε δοκεῖ, ὦ Σώκρατες, τὸ μέρος τοῦ δικαίου εἶναι εὐσεβές τε καὶ ὅσιον, τὸ περὶ τὴν τῶν θεῶν θεραπείαν, τὸ δὲ περὶ τὴν τῶν ἀνθρώπων τὸ λοιπὸν εἶναι τοῦ δικαίου μέρος) (12e5-9). E Sócrates diz: "Tu me pareces dizer bem, Eutífron" (12e10).[134]

Agora a nova definição (quarta definição) – 'o piedoso é a parte do justo concernente ao cuidado dos deuses' – deve submeter-se ao escrutínio socrático,

---

[133] Macpherran (1996, p. 48-51) diz que essa proposta de que 'piedade é parte do justo' não é contestada ou refutada em momento algum, no decorrer do diálogo. Nunca Sócrates e seu interlocutor repudiam ou tentam contradizer o argumento de que o piedoso é parte do justo e, embora o diálogo termine sem uma definição do piedoso, isso acontece porque Eutífron não consegue determinar qual parte do justo é o piedoso. Assim, Macpherran admite que Sócrates esteja realmente comprometido com a noção de que a piedade é uma parte da justiça.

[134] Note-se que essa resposta de Eutífron merece o elogio de Sócrates. Temos aqui o indício de que o adivinho responde de acordo com o novo procedimento apresentado por Sócrates.

que se concentra na determinação ou distinção daquilo que Eutífron denomina de 'cuidado' (θεραπεία). Sócrates diz não compreender o que Eutífron quer dizer por 'cuidado' e deixa transparecer a preocupação de que seja feita uma clara distinção entre o 'cuidado' em relação aos deuses e o 'cuidado' em relação às demais coisas (13a1-4). Ainda antes que Eutífron possa se pronunciar, Sócrates faz uma analogia com as técnicas[135] dos palafreneiros, dos caçadores e dos boiadeiros, admitindo que cada uma delas apresenta um tipo de 'cuidado' específico que visa ao benefício e aperfeiçoamento daqueles que recebem tal cuidado, sejam cães, cavalos ou bois (13a-c). Eutífron concorda que todo 'cuidado' torna o objeto do cuidado melhor (13b7-10), sendo assim, Sócrates lhe pergunta se a piedade (ἡ ὁσιότης), sendo um cuidado dos deuses (θεραπεία οὖσα θεῶν), também beneficiaria os deuses e os tornaria melhores e, ao fazer algo piedoso, Eutífron estaria trabalhando para o melhoramento de algum deus (13c6-9).

Os exemplos apresentados ilustram um tipo específico de θεραπεία: aquele cuidado que existe na relação entre um profissional e um animal que se beneficia de seus préstimos. Mas Eutífron logo percebe que seria absurdo sustentar essa ideia (13c10-d4). Agora, portanto, Sócrates e Eutífron estão em concordância sobre a necessidade de encontrar uma nova explicação para o termo θεραπεία. Sócrates, então, pergunta "[...] que tipo de cuidado com os deuses seria a piedade?" (ἀλλὰ τίς δὴ θεῶν θεραπεία εἴη ἂν ἡ ὁσιότης;) (13d5), e a resposta de Eutífron configura a quinta definição do piedoso: a piedade seria "[...] aquele tipo de cuidado segundo o qual os escravos cuidam (θεραπεύουσιν)[136] de seus senhores" (13d6-7). Sócrates pergunta se ele está

---

[135] Há importantes séries de analogias com as técnicas em13a- 14b.

[136] Note-se que Eutífron utiliza o verbo θεραπεύω, mostrando que tem como prioridade a explicação do tipo de θεραπεία que define o piedoso, embora Sócrates apresente ὑπηρετική como um termo que sintetiza a ideia da relação entre um subordinado e seu senhor.

falando de um serviço aos deuses (ὑπηρετική τις ... θεοῖς)[137], e Eutífron concorda com a colocação (13d5-9).[138] [139] Note-se que, se antes o sentido de θεραπεία poderia sugerir alguma ideia de superioridade dos homens em relação às divindades, agora Eutífron toma o cuidado de apresentar um sentido que realça a subordinação dos homens em relação aos deuses.

Diante da definição de Eutífron, Sócrates novamente recorre à analogia das profissões por meio da qual explora a ideia de um serviço que auxilia a realização de um trabalho que produz algo bom.[140] [141] Um escravo que presta serviço aos médicos está ajudando a curar doentes; um escravo que presta serviço aos construtores navais está ajudando a construir navios; um escravo

---

[137] Segundo Walker (1984, p.105), o sentido de ὑπηρετική se aproxima do sentido de θεραπεία, o que pode evidenciar que as personagens ainda procuram especificar o termo θεραπεία.

[138] Essa definição expressa nas palavras ὑπηρετική τις ... θεοῖς tem atraído a atenção de muitos estudiosos, dentre outras coisas, porque a missão filosófica de Sócrates, na *Apologia* 30a6-7, é descrita como um serviço ao deus (...τὴν ἐμὴν τῷ θεῷ ὑπηρεσίαν) que produz bons resultados (*Apologia* 30a5-7).

[139] Alguns especialistas têm sugerido que essa definição revelaria algum tipo de concepção socrática positiva a respeito do piedoso. Os argumentos mais comuns em favor dessa ideia são aqueles que decorrem do contexto imediato: Sócrates modifica a definição de Eutífron para ὑπηρετική τις ... θεοῖς , mas não demonstra nenhum tipo de crítica direta ou reticência quanto a essa definição, pelo contrário, passa direto para o seu exame a partir da analogia com as técnicas. Além disso, parece que o problema encontrado nessa definição não diz respeito à sua formulação ou ao seu conteúdo, mas ao fato de Eutífron não conseguir apresentar aquilo que Sócrates exige com o auxílio da analogia das técnicas: especificar o ἔργον principal que ὑπηρετική τις ... θεοῖς produz. Note-se também que o próprio Sócrates dirá que, se Eutífron o tivesse ensinado qual seria esse ἔργον, ele teria aprendido o que é a piedade: "Se quisesses, Eutífron, com maior brevidade tu me dirias a coisa principal do que eu te perguntava; mas não estás disposto a ensinar-me, fica evidente. Pois logo agora, quando estavas ao alcance dela, voltaste atrás; se a tivesses respondido, eu já teria suficientemente aprendido de ti a piedade" (14b8-c3). Em contrapartida, o fato de não ser possível especificar esse ἔργον é suficiente para que outros estudiosos, como Burnet, descartem a possibilidade de haver qualquer doutrina positiva socrática expressa nessa definição. Segundo Burnet (2002, p.137), a questão é deixada sem resposta justamente porque não tem resposta: não existe um ἔργον que os deuses podem produzir com a nossa ajuda pelo fato de que a piedade não é uma técnica especializada, mas uma condição da alma.

[140] Macpherran, 1996, p. 55.

[141] Macpherran (1996, p. 55) diz que esse é um típico modelo metodológico de Sócrates, característico de sua perspectiva teleológica e de seu uso das analogias dos ofícios.

que presta serviço aos construtores de casas está ajudando a construir casas. Assim, o serviço, em cada caso, auxilia a produção de uma obra (ἔργον) (13d-e). Sócrates, então, aplica o mesmo raciocínio à definição de Eutífron: no caso dos homens e deuses, os homens servem aos deuses e os ajudam a produzir que obra ou resultado (ἔργον)? (13e6). Ou melhor: "[...] qual é essa brilhante obra (τὸ πάγκαλον ἔργον) que os deuses realizam utilizando-nos como seus servos?" (13e10). [142]

Em resposta, o adivinho diz apenas que são muitas, mas Sócrates insiste no fato de que, dentre muitas obras realizadas por alguém, deve haver uma principal, assim como a principal obra dos generais é conquistar a vitória na guerra, e a do agricultor, extrair alimento da terra (13e10-14a7). Portanto, é necessário que seja dito qual, "[...] dentre as muitas e belas obras que os deuses realizam, é a sua principal realização" (14a9-10).

Mais uma vez Eutífron dá sinal de que tem consciência de sua ignorância, pois reconhece a dificuldade de "compreender com exatidão (ἀκριβῶς) como todas essas coisas são" (14a10-b1). Mesmo assim, apresenta como resposta a sexta definição do piedoso[143], que Sócrates logo modifica[144] com a aprovação do adivinho: "Não seria certo conhecimento de fazer sacrifícios e orações?" (οὐχὶ ἐπιστήμην τινὰ τοῦ θύειν τε καὶ εὔχεσθαι;) (14c6). Logo em

---

[142] Como já dissemos, nenhuma resposta é dada para essa pergunta. Enquanto Burnet (2002, p.137) acha que a expressão τὸ πάγκαλον ἔργον não passa de ironia socrática, e que a pergunta não tem resposta simplesmente porque os deuses nada produzem com a ajuda dos homens, Taylor (1936, p.154-155) diz que é fácil presumir a resposta a partir de outros diálogos de Platão: esse trabalho brilhante é fazer a alma do homem a melhor possível. Macpherran (1996, p. 66-67) diz que ninguém pode responder a essa pergunta, a não os próprios deuses.

[143] "No entanto, digo-te simplesmente que, se alguém sabe como dizer e oferecer coisas gratas aos deuses, quando faz orações e sacrifícios, essas coisas são as piedosas; e são coisas como essas que resguardam tanto as famílias quanto os bens comuns das cidades. As contrárias às coisas gratas aos deuses, porém, são irreligiosas, as quais a tudo transtornam e destroem" (14b2-7).

[144] Vemos o quanto Sócrates apresenta versões modificadas das respostas de seu interlocutor. Como diz Solcan (2009, p. 67), Sócrates, sempre que necessário, impõe a sua própria abordagem lógica às respostas de Eutífron, modificando-as, o que pode ser considerado como uma contribuição positiva e essencial do filósofo para o bom desenvolvimento do debate.

seguida, confirma com Eutífron que fazer sacrifícios é dar aos deuses (δωρεῖσθαί) e fazer orações é pedir (αἰτεῖν) aos deuses (14c8-9), concluindo que o raciocínio do adivinho implica em dizer que piedade é certo conhecimento de suplicar e ofertar aos deuses (14d1-2).

Note-se que agora Eutífron tenta definir o piedoso como um tipo de ἐπιστήμη, mas que logo Sócrates reconhece como sendo um 'serviço' (ὑπηρεσία) aos deuses (14d5). Essa permanência do termo ὑπηρεσία, equivalente àquele utilizado na definição anterior, ὑπηρετική, revela que ambas as definições estão estritamente conectadas, e que ainda está em curso a tentativa de determinar o sentido de θεραπεία. Como se pode ver, o mesmo procedimento de distinção ou determinação da parte do justo que é o piedoso ainda continua em questão: Piedoso > parte do justo > cuidado dos deuses (quarta definição) [qual cuidado?] > quinta definição (cuidado = um serviço (ὑπηρετική) aos deuses) > sexta definição (cuidado = conhecimento (ἐπιστήμη) de fazer sacrifícios e orações aos deuses = um serviço (ὑπηρεσία) aos deuses = ἐμπορική τέχνη).

Buscando saber qual é esse 'serviço' (orar/pedir e sacrificar/ofertar) aos deuses, Sócrates insiste na correspondência entre orar (εὔχεσθαι) e pedir (αἰτεῖν), sacrificar (θύειν) e ofertar (διδόναι), caracterizando esse serviço como pedir aos deuses e ofertar aos deuses (14d6-8). Logo depois, ele discorre sobre o que seria pedir corretamente (ὀρθῶς) e ofertar corretamente (ὀρθῶς): o primeiro é pedir aos deuses as coisas de que necessitamos da parte deles, enquanto o segundo é ofertar aos deuses, em retribuição, as coisas que eles necessitam de nossa parte (14d9-e5). Por fim, Sócrates conclui que a definição de Eutífron equivale a dizer que a piedade é certa arte comercial (ἐμπορική τέχνη) entre deuses e homens (14e6-7).

Eutífron, surpreendentemente, está disposto a aceitar essa conclusão socrática, se assim agradasse ao filósofo, mas Sócrates retruca, agora com sensível rispidez, dizendo-lhe que nada lhe agrada, salvo o que é verdadeiro

(14e9). Para Sócrates, seria absurdo pensar que os deuses necessitariam de receber algo dos mortais, beneficiando-se de suas ofertas, pois 'que ofertas os deuses receberiam dos homens (15a8-9)?'. Eutífron responde: honra (τιμή), privilégio (γέρα) ou gratificação (χάρις). Considerando o último item da resposta de Eutífron (χάρις), Sócrates pergunta se o piedoso seria grato (κεχαρισμένον), mas não proveitoso (ὠφέλιμον) nem caro aos deuses (φίλον τοῖς θεοῖς) (15b1-2). Surpreendentemente, Eutífron retrocede à segunda ou terceira definição, admitindo que o piedoso é o caro aos deuses (τὸ τοῖς θεοῖς φίλον) (15b3-6) [145]. O adivinho revela que os esforços socráticos haviam sido em vão: Eutífron continua sem entender a diferença entre πάθος e οὐσία. Diante desse retrocesso, Sócrates faz uma crítica direta a Eutífron: o adivinho excede a Dédalo na capacidade de fazer mover as coisas, pois não apenas torna instáveis as próprias definições (15b7-10), mas é capaz de fazê-las dar uma volta completa ao redor deles, uma referência ao fato de Eutífron ter voltado à definição que já havia apresentado e que fora refutada.

Mesmo diante da queda de Eutífron, Sócrates não desiste: "Desde o princípio, então, devemos examinar novamente o que é o piedoso, pois até que eu aprenda, não recuarei voluntariamente" (15c10), mas Eutífron recusa-se e vai embora, findando o diálogo sem uma resposta satisfatória para a pergunta 'o que é o piedoso e o ímpio?'.[146]

---

[145] Pouco depois, em 15c5-6, Sócrates esclarece que τὸ τοῖς θεοῖς φίλον = θεοφιλές.

[146] O epílogo vai de 15c-16a. Nele, Sócrates repete algumas colocações bem presentes em várias partes do diálogo: (i) apela para que Eutífron lhe diga a verdade: [...] νῦν εἰπὲ τὴν ἀλήθειαν (15d2). Como já vimos, Sócrates requer uma resposta verdadeira (e também clara, precisa e adequada) para a pergunta o que é o piedoso; (ii) ele trata Eutífron como um sábio que conhece a verdade (15d2-3), e reconhece que o próprio Eutífron se julga um sábio que conhece com clareza (σαφῶς) o que é o piedoso e o que não é (15d10-e1). Mas essas afirmações não passam de ironia socrática e mera estratégia para incitar o interlocutor ao diálogo. Ora, Sócrates certamente sabe que está lidando com alguém que se julga sábio em questões divinas, mas que, na verdade, não o é. Em 4e4-5e2, Eutífron afirmara que se distinguia entre os homens porque tinha um conhecimento preciso (ἀκριβῶς) dos assuntos divinos e, em praticamente todo o restante do diálogo, Sócrates põe à prova esse saber, perguntando o que é o piedoso. Mas ao final está provado que Eutífron não sabe o que é o piedoso e o ímpio e processa a seu pai

Depois de acompanhar o desenvolvimento do diálogo, da quarta definição à aporia final, passamos a discutir as evidências de que existe um procedimento socrático em curso, cujo fim é definir o piedoso.

Para iniciar a discussão, temos de reconhecer que a ênfase socrática recai, desde o início da quarta definição, sobre a necessidade de identificar uma virtude moral (justo) da qual a outra é apenas parte (piedoso). O piedoso é parte (μόριον / μέρος) do justo, restando especificar qual parte é essa.

O próprio Sócrates orienta Eutífron a seguir o procedimento de "divisão" que adotara inicialmente para demonstrar a relação entre todo e parte: temor e reverência, número e par, justo e piedoso. Isso está sugerido em 12e, quando Sócrates pede que Eutífron lhe ensine qual parte do justo é o piedoso '*dessa maneira*' (οὕτω) (12e1), ou seja, seguindo o mesmo procedimento analógico antes apresentado. Na mesma ocasião, o filósofo confirma que esse procedimento visa definir o piedoso.

Eutífron segue a instrução socrática e faz a divisão do justo em duas partes, as quais Sócrates dirá que precisam ser determinadas (12e). O diálogo agora consiste numa exaustiva e reiterada tentativa de determinar a parte do justo que é o piedoso.

Em suma, o procedimento socrático prevê o seguinte:

(i) deve-se identificar um 'todo', uma classe mais extensa: o temor, o número, o justo; [147]

---

ignorando esse assunto; (iii) Sócrates afirma que Eutífron sabe o que é o piedoso e o ímpio, pois se não soubesse, não teria processado o pai porque temeria os deuses e a vergonha pública (15d4-e1). Aqui temos mais um sinal da convicção socrática de que saber o que é o piedoso implica em agir piedosamente.

[147] Burnet (2002, p.133), Santos (1994, p.94) e Bravo (2002, p.38) tratam a relação entre justo e piedoso em termos de distinção entre gênero (*genus*) e espécie (*species*), sendo o piedoso uma espécie do justo. Mas Taylor (1936, p.158) adverte que essa é uma terminologia da lógica aristotélica, e que Platão usa habitualmente a palavra parte (μόριον, μέρος) para expressar uma divisão lógica. Guthrie (1975), por sua vez, embora admita que Sócrates introduza aqui a noção de *genus* e *species*, ressalta que, na linguagem de Platão, a distinção é entre 'todo' e 'parte'.

(ii) deve-se identificar a parte do 'todo': reverência é parte ou subclasse do temor; ímpar e par são partes ou subclasses do número; piedoso é parte ou subclasse do justo;

(iii) deve-se determinar ou distinguir a parte ou subclasse que se quer definir, ou seja, dizer τὸ ποῖον μέρος ela é; no caso em questão, deve-se dizer qual a parte do justo é o piedoso (τὸ ποῖον μέρος τοῦ δικαίου ὅσιόν ἐστιν) (12e1-2). Essa determinação ou distinção é o trabalho de compreender com exatidão (ἀκριβῶς) como essa parte realmente é, de modo que se possa distingui-la do 'todo' e das demais partes.[148] Todo o desenvolvimento posterior do diálogo visa a isso.

É notável que o procedimento socrático que orienta a busca da definição do piedoso é o gerador de três definições (quarta, quinta e sexta) conectadas entre si pelo processo de divisão do todo e consequente determinação da parte. Cada uma dessas definições configura uma tentativa de determinação ou distinção da parte do justo que é o piedoso, como o seguinte resumo deixa transparecer:

Piedoso = parte do justo (12d);

[<u>τὸ ποῖον μέρος</u> τοῦ δικαίου ὅσιόν ἐστιν (12e1-2)]

4ª definição:

Piedoso = parte do justo concernente ao cuidado dos deuses (um cuidado com os deuses) (12e);

[O que denominas (ὀνομάζεις) cuidado? (13a1-2)];

(a) Cuidado = o cuidado dos cães, bois e cavalos (13a);

Embora não apareça a palavra 'todo', no *Eutífron*, a ideia da relação todo-parte não é difícil de ser inferida. Neste trabalho preferimos utilizar as palavras 'todo' e 'parte' a utilizar a terminologia *genus-species*.

[148] Cf. 14b1: [...] ἀκριβῶς πάντα ταῦτα ὡς ἔχει μαθεῖν.

[<u>τίς</u> δὴ θεῶν <u>θεραπεία</u> εἴη ἂν ἡ ὁσιότης (13d5)]

5ª definição:

(b) Cuidado = o cuidado que os servos têm com os senhores (um serviço aos deuses) (13d);

[τί τὸ κεφάλαιόν ἐστι τῆς ἐργασίας (14a10)]

6ª definição:

(c) Cuidado = saber como orar e sacrificar aos deuses (conhecimento da súplica e da oferta aos deuses / certa arte comercial entre deuses e homens) (14c; d1-2; e6-7).

[<u>τίς αὕτη ἡ ὑπηρεσία</u> ἐστὶ τοῖς θεοῖς (14d6)]

Alguns estudiosos antigos e contemporâneos sugerem que o procedimento que Sócrates emprega a partir de 11e pode ser considerado um antecedente do método que mais tarde seria conhecido como 'método da divisão'. O antigo comentário de Adam (1890) já sugere isso: "a maneira como a noção de δίκαιον é subdividida em ὅσιον e em outra quantidade desconhecida, com o alvo de alcançar uma definição (12a), é sugestivo da διαίρεσις que é tão frequentemente empregada nos últimos diálogos de Platão, uma vez que na forma de definição requerida por Sócrates em 12d (δεῖ δὴ ἡμᾶς, ὡς ἔοικεν, ἐξευρεῖν τὸ ποῖον μέρος ἂν εἴη τοῦ δικαίου τὸ ὅσιον) nós já temos o claro reconhecimento do princípio de definição *per genus et differentiam*.[149] [150]

[149] Adam, 1890, p.xx-xxi.

[150] Hare (2004, p.65) chega a dizer que no *Eutífron* já se insiste nesse "método", embora reconheça que o seu desenvolvimento ocorrerá apenas posteriormente: "Em Diálogos ulteriores, o método é desenvolvido ainda mais, mas não de uma maneira que o aparte de sua descendência socrática, descendência que Aristóteles, que absorveu muito disso a partir de Platão, também partilha. O desenvolvimento ocorre primordialmente no método proposto para elaborar de forma sistemática as definições que eram as respostas às perguntas de Sócrates. Essa forma receberia depois o nome de *definitio per genus et differentiam*: para dizer o que alguma coisa é, é preciso primeiro indicar seu gênero, atribuindo-a à classe de coisas na qual se reuniu tudo o que a ela se assemelha genericamente, procedendo-se em seguida à divisão do gênero em espécies, dizendo o que diferencia uma da outra, incluindo a coisa em questão. Bravo (2002, p.171) reconhece que, no *Eutífron*, o filósofo empreende uma divisão com propósitos

Mas apesar de o procedimento socrático ser sugestivo da διαίρεσις, Bravo lembra que o 'método da divisão' (*diáiresis*), o qual influenciara o desenvolvimento da lógica de Aristóteles, só aparece no Platão maduro.[151] [152] Mesmo assim, ele explica que no *Eutífron*, o filósofo empreende uma divisão com propósitos definicionais, partindo da justiça, embora a sua falta de êxito indique que Sócrates ainda não dispõe de um instrumento para chegar à definição.[153]

Já que é temerário falar da presença de um método filosófico estrito no *Eutífron* (mais precisamente no contexto que engloba as últimas três tentativas de definição), parece-nos plausível pelo menos admitir a existência de um 'procedimento socrático refletido' que visa à definição do piedoso. Nós o chamaremos 'exigência de um *procedimento de divisão e determinação*': para definir uma virtude moral, é necessário identificar o 'todo' do qual a virtude que se quer definir é parte; em seguida, é necessário dizer com precisão qual é essa parte.

---

definicionais, partindo da justiça como gênero e da piedade como espécie, embora a sua falta de êxito indique que Sócrates ainda não dispõe de um instrumento para chegar à definição. Guthrie (1975, 113-114), por sua vez, admite que o procedimento socrático deixa transparecer a tentativa de um método para a definição do piedoso. Ele diz que, no *Eutífron*, há uma introdução da noção *genus* e *species*, ou, na linguagem de Platão, 'todo' e 'parte', que nos leva um passo mais próximo do correto método de busca de uma definição: primeiro se deve concordar sobre uma classe mais extensa, ou genus, à qual certo objeto pertence, então descobrir qual a sua característica específica (*differentiam*) que o distingue do *genus* como uma *species* separada (12d5-7).

[151] Bravo, 2002, p.171.

[152] Bravo (2002, p.173) reconhece já no *Fedro* um 'método de divisão' que se apresenta como um método eminentemente definicional.

[153] Bravo, 2002, p.38.

CONCLUSÃO

Nosso estudo do *Eutífron* buscou, como dissemos no início, identificar as exigências socráticas que a resposta para a pergunta 'o que é o piedoso?' deve cumprir. A nossa incursão pelo diálogo nos permitiu encontrar as seguintes exigências para uma boa definição do piedoso:

1. Exigência *Eidética* (εἶδος, ἰδέα, οὐσία).
1.1. Exigência de Unidade.
1.2. Exigência de Identidade.
1.3. Exigência de Imutabilidade.
1.4. Exigência de Universalidade.
1.5. Exigência de Contrariedade.
1.6. Exigência de Causalidade.
1.7. Exigência de Paradigmaticidade.
2. Exigência de Substitutividade.
3. Exigência de um *procedimento de divisão e determinação*.

Portanto, concluímos que, no *Eutífron*, Sócrates não se limita apenas a interrogar, pôr à prova e refutar um pretenso sábio com o fim de melhorar a sua alma, nos moldes do que acontece na *Apologia*. O filósofo vai mais além: ele introduz uma questão rigorosa, a pergunta 'o que é?', que se faz acompanhar de uma série de exigências meticulosas. É desse modo que, no decorrer do diálogo, Sócrates faz uma exposição consistente e sistemática de condições ou exigências para uma boa definição, ou sobre a lógica da definição, como prefere Kahn[154].

---

[154] Kahn, 1998, p.149. Segundo Kahn (1998, p.98) os diálogos de definição apresentam uma mudança do *elenchus* negativo da *Apologia* para um método positivo. Assim, diálogos de

Assim, o *Eutífron* nos oferece uma tentativa experimental, ainda elementar e inacabada de estabelecer um procedimento definicional apropriado, o que nada mais é do que o desabrochar de um projeto filosófico que dominará a sequência do *corpus Platonicum*.

definição revelam uma tensão entre uma conclusão abertamente negativa e uma tese positiva implícita sobre a virtude em questão.

TRADUÇÃO INTEGRAL
EUTÍFRON DE PLATÃO

EUTÍFRON

EUTÍFRON SÓCRATES

Eutífron: *[2a]* Que novidade aconteceu, Sócrates, que te levou a deixar as tuas conversas no Liceu para agora conversar aqui junto ao Pórtico do arconte-rei? Pois é improvável que tu tenhas uma queixa perante o arconte-rei, tal qual eu tenho.

Sócrates: Na verdade, Eutífron, pelo menos os atenienses não a intitulam queixa, mas denúncia.

Eutífron: *[b]* Que dizes? Ao que parece, alguém fez uma denúncia contra ti, pois não te julgaria capaz de fazer isso contra outrem.

Sócrates: Claro que não.

Eutífron: Mas alguém te fez isso?

Sócrates: Seguramente.

Eutífron: Quem é ele?

Sócrates: Nem eu mesmo conheço muito a respeito do homem, Eutífron. Aparentemente, trata-se de alguém jovem e desconhecido. O certo é que o chamam de Meleto, penso eu. Pertence ao demo de Pitos, se é que conheces certo Meleto de Pitos: um tipo de cabelos longos, barba rala e nariz adunco.

Eutífron: Não o reconheço, Sócrates; *[c]* mas qual denúncia fez contra ti?

Sócrates: Qual? Uma nobre denúncia, pelo menos é o que me parece; pois, sendo jovem, não é trivial conhecer assunto tão importante. Pois ele, segundo alega, conhece a maneira como os jovens são corrompidos e aqueles que os corrompem. E é possível que ele seja um sábio que, depois de observar a minha ignorância e de pensar que eu estava corrompendo os de sua idade, apresenta-se diante da cidade para acusar-me como que diante de sua mãe. E parece-me o único político a iniciar pelo caminho correto; *[d]* pois é correto cuidar primeiro

dos jovens para que sejam quão melhores possam ser, assim como é natural para o bom agricultor cuidar primeiro das plantas jovens, e só depois das demais. *[3a]* Além disso, talvez Meleto primeiro expurgue a nós, os corruptores daquilo que brota dos jovens, como ele diz; logo depois disso, é evidente que, tendo cuidado dos anciãos, ele se tornará para a cidade o responsável pelos melhores e maiores benefícios, como é natural suceder a quem inicia dessa maneira.

Eutífron: Eu desejaria que assim o fosse, Sócrates, mas receio que aconteça o contrário; pois ele realmente me parece iniciar prejudicando a cidade em seu âmago, ao tentar injustiçar-te. Dize-me: o que ele afirma que tu fazes para corromper os jovens?

Sócrates: *[b]* Coisas estranhas, admirável amigo, para se ouvir de pronto. Pois afirma que eu sou criador de deuses e, por criar novos deuses e não acreditar nos antigos, por causa disso me denunciou.

Eutífron: Compreendo, Sócrates; pois tu realmente diz que um sinal divino se manifesta em ti com frequência. Assim, como se tu inovasses a respeito dos assuntos divinos, ele fez essa denúncia e foi até o tribunal para te caluniar, sabendo que coisas desse tipo são facilmente utilizadas pela maioria dos homens para fazer calúnias. *[c]* Pois acontece comigo também: quando digo algo na assembleia a respeito de assuntos divinos, prenunciando-lhes coisas futuras, riem como se eu estivesse louco. Entretanto, nada além da verdade foi dito por mim dentre as coisas que lhes prenunciei; no entanto, eles invejam a todos nós que procedemos assim. Mas não devemos nos preocupar com eles em nada, e sim enfrentá-los.

Sócrates: Por outro lado, caro Eutífron, ser zombado por alguém talvez não signifique nada. Pois na verdade, como me parece, aos atenienses pouco importa se eles consideram que alguém seja terrivelmente hábil, desde que ele não se ponha a ensinar a própria sabedoria. *[d]* Mas, quando pensam que

alguém torna outros semelhantes a si mesmo, irritam-se, seja por inveja, como tu dizes, ou por outra razão qualquer.

Eutífron: Então, o modo como se posicionam diante de mim acerca disso é algo que não desejo muito experimentar.

Sócrates: É que talvez tu pareças expor-te raramente e sem querer ensinar a tua sabedoria. Mas eu temo que, por dedicar-me a conversar com os homens, eles pensem que eu falo copiosamente o que trago comigo a todos os homens, não apenas sem remuneração, mas até pagando com prazer se alguém quisesse ouvir-me. *[e]* Se, portanto, como eu dizia há pouco, viessem a rir de mim como tu afirmas que riem de ti, em nada seria desagradável conduzir-me ao tribunal em meio a diversões e risos; porém, caso procedam com seriedade, o real desfecho disso é uma incógnita, exceto para vós, os adivinhos.

Eutífron: Talvez o resultado seja irrelevante, Sócrates; mas tu pelejarás com a tua queixa sensatamente, e penso que eu também com a minha.

Sócrates: Mas em que consiste a tua queixa, Eutífron? Tu te defendes ou acusas a alguém?

Eutífron: Acuso.

Sócrates: A quem?

Eutífron: *[4a]* Aquele que os faz pensar que eu estou louco por acusar.

Sócrates: Mas por quê? Acusas alguém que voa?

Eutífron: Está longe de voar quem se encontra em idade bastante avançada.

Sócrates: Quem é ele?

Eutífron: Meu pai.

Sócrates: O teu, meu caro?

Eutífron: Seguramente.

Sócrates: Mas qual é a acusação? E a queixa, a respeito de quê?

Eutífron: De homicídio, Sócrates.

Sócrates: Por Héracles! Sem dúvida, Eutífron, a maioria ignora a direção certa; *[b]* pois acho que um homem qualquer não faria isso que tu fazes, exceto se o autor fosse bem avançado em sabedoria.

Eutífron: Por Zeus, bem avançado mesmo, Sócrates.

Sócrates: Então, a vítima de teu pai é alguém da tua família? Não é evidente? Pois de maneira alguma tu o processarias por homicídio em favor de um estranho.

Eutífron: É risível, Sócrates, que tu penses que é necessário fazer distinção quanto à vítima – se é um estranho ou se é alguém da família –, ao invés de preservar apenas isso: se o assassino agiu com justiça ou não; se com justiça, que seja liberado, caso contrário, que seja processado, ainda que o homicida conviva e divida a mesa contigo. *[c]* Pois a mácula se torna igual se tu, sendo testemunha do que aconteceu, conviveres em cumplicidade com um tipo assim e não purificares a ti mesmo e a ele, processando-o mediante queixa. A vítima era um empregado meu, e como naquela ocasião cultivávamos a terra em Naxos, ele trabalhava ali conosco. Um dia, ao embriagar-se, ficou irritado com um de nossos servos e o degolou. Tendo meu pai amarrado os pés e as mãos dele, e o lançado num fosso, enviou até aqui um homem para que perguntasse ao exegeta o que seria necessário fazer. *[d]* E, nesse ínterim, desprezava o homem amarrado e o negligenciava por ser homicida, não havendo qualquer preocupação de que pudesse morrer, e foi o que aconteceu; por causa da fome, do frio e das amarras, ele morreu antes de o mensageiro chegar do exegeta. *[e]* É por isto que estão indignados o meu pai e os demais familiares, porque em favor de um assassino processo meu pai por homicídio, sem que ele tivesse matado, como eles dizem; e mesmo se ele tivesse realmente matado, sendo o morto um assassino, eles alegam que eu não deveria preocupar-me com alguém dessa espécie – pois é ímpio o filho processar o pai por homicídio – manifestando um conhecimento defeituoso, Sócrates, de como se posiciona o divino a respeito do piedoso e do ímpio.

Sócrates: E tu, por Zeus, Eutífron, pensas ter um conhecimento tão preciso de como se apresentam os assuntos divinos, tanto os piedosos quanto os ímpios, que, mesmo as coisas tendo sido feitas da maneira como relatas, não temes que também estejas praticando uma ação ímpia enquanto leva o pai ao tribunal?

Eutífron: *[5a]* Pois nenhuma utilidade eu teria, Sócrates, e em coisa alguma Eutífron seria diferente dos demais homens, se não conhecesse todos esses assuntos com precisão.

Sócrates: Então para mim, admirável Eutífron, o melhor seria tornar-me teu discípulo e, antes do embate judicial com Meleto, desafiá-lo com essas mesmas palavras, dizendo que ao menos eu, desde o passado, tenho me empenhado ao máximo para conhecer os assuntos divinos, e que agora, uma vez que ele diz que eu erro improvisando e inovando a respeito dos assuntos divinos, tornei-me teu discípulo. *[b]* "Se tu, Meleto", eu diria, "concordas que Eutífron é um sábio em assuntos dessa natureza, considera que também meu pensamento é correto e não me leves ao tribunal! Se não, lança a queixa contra ele, que é meu mestre, e não contra mim, pois ele é quem corrompe os mais velhos, tanto a mim quanto ao pai dele: a mim ensinando, e a ele repreendendo e punindo". Caso não seja persuadido por mim, nem me livre da queixa ou denuncie a ti em meu lugar, porventura farei no tribunal esta mesma exposição que acabei de utilizar para desafiá-lo?

Eutífron: *[c]* Sim, por Zeus, Sócrates, se por acaso ele tentasse me denunciar, eu descobriria, penso eu, onde estaria o seu ponto fraco, e ele se tornaria, em vez de mim, o alvo da discussão no tribunal.

Sócrates: E eu, na verdade, querido companheiro, sabendo disso, desejo tornar-me teu discípulo, sabendo que talvez tu passes despercebido aos homens em geral e em particular a Meleto, enquanto ele sobre mim fitou os olhos com tal agudeza e facilidade que me denunciou por irreligiosidade. Mas agora, por Zeus, dize-me o que há pouco sustentavas conhecer claramente: que tipo de coisa tu afirmas ser o religioso e o irreligioso, tanto em relação ao homicídio

quanto em relação às demais coisas? *[d]* Ou não é o piedoso em si igual a si mesmo em toda ação, enquanto o ímpio, por sua vez, o contrário de todo o piedoso e semelhante a si mesmo? E não tem uma única *ideia*[155] concernente à impiedade tudo aquilo que vier a ser ímpio?

Eutífron: Sem sombra de dúvida, Sócrates.

Sócrates: Dize-me, então, o que tu afirmas ser o piedoso e o ímpio?

Eutífron: *[e]* Digo, portanto, que o piedoso é precisamente o que faço agora: processar a quem comete injustiça, seja pela prática de homicídios ou por roubos aos templos, e a quem erra em coisas do mesmo tipo, ainda que seja casualmente seu pai, sua mãe ou qualquer outra pessoa, ao passo que não processar é ímpio. Agora, Sócrates, observa quão grande prova te mostrarei de que a lei é assim - como também já mostrei a outros que essas coisas estariam corretas seguindo esse curso: não darmos crédito ao ímpio, seja ele quem for. *[6a]* Pois os próprios homens consideram Zeus o melhor e o mais justo dos deuses, e ao mesmo tempo reconhecem que ele amarrou o próprio pai porque engolia os filhos injustamente, o qual já havia castrado o seu pai por questões semelhantes. Apesar disso, hostilizam-me porque processo meu pai por ter cometido injustiça, e assim entram em contradição naquilo que dizem sobre os deuses e sobre mim.

Sócrates: Acaso, Eutífron, seria esta a razão pela qual me defendo de uma denúncia, porque sempre que alguém diz coisas desse tipo a respeito dos deuses, com insatisfação as recebo? Certamente por essa razão, como parece, alguém dirá que eu erro. *[b]* Agora, se tu, que tens conhecimento acurado sobre essa matéria, aprovas tais coisas, também nós necessitamos estar de acordo. Pois o que diremos nós, que admitimos nada saber a respeito dessas coisas? Mas dize-me, pelo deus da Amizade: tu achas verdadeiramente que essas coisas aconteceram dessa maneira?

---

[155] Traduzimos ἰδέα por *ideia* e εἶδος por forma, mas a nossa tradução não pretende sugerir uma distinção conceitual, pois reconhecemos que os termos são utilizados intercambiavelmente.

Eutífron: Certamente, e coisas ainda mais deslumbrantes do que essas, as quais a maioria dos homens desconhece.

Sócrates: *[c]* Acaso tu achas que também há realmente guerra entre os deuses, uns contra os outros, e inimizades terríveis, lutas e muitas outras coisas semelhantes a essas, como as que são contadas pelos poetas e as que se veem nos ornamentos dos utensílios sagrados, obra de bons pintores, sobretudo no manto cheio de imagens desse tipo que, por ocasião das grandes Panateneias, é conduzido até a Acrópole? Devemos afirmar que essas histórias são verdadeiras, Eutífron?

Eutífron: Não só essas, Sócrates, mas, como eu disse há pouco, poderia te contar muitas outras histórias a respeito das divindades, se quisesses, e bem sei que elas te deixariam espantado se as ouvisses.

Sócrates: Não me admiraria. Mas essas coisas tu me exporás em outro dia, num tempo livre. Agora, tenta responder-me com maior clareza o que te perguntei há pouco! *[d]* Pois antes, meu amigo, não me ensinaste adequadamente quando te perguntei o que, afinal, seria o piedoso, mas disseste apenas que, casualmente, piedoso seria isso que tu fazes agora: processar a teu pai por homicídio.

Eutífron: E eu dizia a verdade, Sócrates.

Sócrates: Talvez. No entanto, Eutífron, tu afirmas que muitas outras coisas também são piedosas.

Eutífron: E de fato são.

Sócrates: Recorda-te, então, que não era isso que eu te solicitava, ensinar-me uma ou duas dentre as muitas coisas piedosas, mas aquela mesma forma pela qual todas as coisas piedosas são piedosas? Pois me disseste de fato que por uma única *ideia* as coisas ímpias são ímpias, e as coisas piedosas são piedosas. *[e]* Ou não te recordas?

Eutífron: Claro.

Sócrates: Ensina-me, então, qual é precisamente essa *ideia*, para que, observando-a e utilizando-me dela como paradigma, eu diga que é piedoso o que tu fizeres, ou qualquer outra pessoa, conforme esse padrão, e caso contrário, diga que não é.

Eutífron: Já que tu queres assim, Sócrates, assim te explicarei.

Sócrates: Quero justamente isso.

Eutífron: Nesse caso, é piedoso o que é caro aos deuses, enquanto o que não lhes é caro é ímpio.

Sócrates: *[7a]* Brilhante, Eutífron! Do modo como eu buscava que tu me respondesses, finalmente me respondeste. Se, todavia, é verdade, isso ainda não sei, mas é evidente que tu me ensinarás com detalhes que é verdade o que me dizes.

Eutífron: Seguramente.

Sócrates: Vamos, então, investiguemos o que estamos dizendo! O que é caro aos deuses e o homem caro aos deuses é piedoso, enquanto o que é odiável aos deuses e o homem odiável aos deuses é ímpio. E não são a mesma coisa, mas absolutamente contrárias, o piedoso e o ímpio; não é assim?

Eutífron: É assim mesmo.

Sócrates: E parece estar bem dito?

Eutífron: *[b]* Penso que sim, Sócrates.

Sócrates: Porventura não foi dito que os deuses lutam, Eutífron, e divergem entre si, e que há inimizades entre eles?

Eutífron: Foi dito sim.

Sócrates: Inimizade e irritações, excelentíssimo homem, procedem da divergência a respeito de quê? Examinemos da seguinte maneira! Se divergíssemos, eu e tu, a respeito de qual dentre dois números seria a maior, acaso a divergência a respeito disso nos tornaria inimigos e ficaríamos irritados um com o outro, ou, tendo empregado o cálculo, rapidamente entraríamos em acordo sobre a questão?

Eutífron: *[c]* Seguramente entraríamos em acordo.

Sócrates: E não é certo que, se a respeito do maior e do menor divergíssemos, tendo empregado a medição, rapidamente cessaríamos tal divergência?

Eutífron: Sem dúvida.

Sócrates: E tendo empregado a pesagem, julgo eu, não decidiríamos a respeito do mais pesado e do mais leve?

Eutífron: Como não?

Sócrates: Então, tendo divergido a respeito de quê, e não podendo chegar a uma decisão sobre o quê, seríamos inimigos um do outro e nos irritaríamos? *[d]* Talvez não tenhas uma resposta pronta, mas, enquanto eu falo, examina se estas coisas são o justo e o injusto, belo e vergonhoso, bom e mau! Acaso não é com relação a essas coisas que, uma vez divergindo e não podendo chegar a uma decisão satisfatória sobre elas, nós nos tornamos inimigos uns dos outros, quando nos tornamos, tanto eu quanto tu e todos os demais homens?

Eutífron: Pois é essa a divergência, Sócrates, e a respeito dessas coisas.

Sócrates: E quanto aos deuses, Eutífron? Se é verdade que divergem em algo, não seria por causa dessas mesmas coisas que eles divergem?

Eutífron: Inevitavelmente.

Sócrates: *[e]* Dentre os deuses, portanto, nobre Eutífron, uns consideram certas coisas justas diferentemente de outros conforme o teu discurso, assim como em relação às belas e às vergonhosas, às boas e às más. Pois decerto não lutariam entre si, se não divergissem a respeito dessas coisas; não é mesmo?

Eutífron: Dizes corretamente.

Sócrates: Acaso cada um deles não ama as coisas que considera belas, boas e justas, enquanto as contrárias a essas, eles odeiam?

Eutífron: Seguramente.

Sócrates: *[8a]* E as mesmas coisas, como tu afirmas, uns consideram justas, e outros, injustas, e ao discordar a respeito delas, lutam e até guerreiam entre si. Não é assim?

Eutífron: É assim.

Sócrates: E as mesmas coisas, como parece, são odiadas e amadas pelos deuses, as quais seriam tanto odiosas quanto caras aos deuses.

Eutífron: É o que parece.

Sócrates: Portanto, as mesmas coisas seriam tanto piedosas quanto ímpias, Eutífron, por esse seu raciocínio.

Eutífron: É possível.

Sócrates: Então, não respondeste ao que eu te perguntei, admirável homem. Pois não perguntava sobre isto: o que por acaso seria igualmente piedoso e ímpio. Mas, como parece, o que for caro aos deuses também é odiável. *[b]* Desse modo, Eutífron, o que tu fazes agora, castigando teu pai, não seria admirável se, fazendo isso, tu te tornasses algo caro a Zeus, mas algo odiável a Cronos e Céu, e caro a Hefesto, mas odiável a Hera; e se algum dos deuses divergisse de outro a respeito da mesma questão, também com eles ocorreria o mesmo.

Eutífron: Mas penso, Sócrates, que nenhum dos deuses diverge de outro no que diz respeito ao dever de se punir aquele que mata alguém injustamente.

Sócrates: O quê? *[c]* Dentre os homens, Eutífron, já ouviste alguém discordar de que aquele que mata outrem injustamente ou comete outro ato injusto qualquer não deve ser punido?

Eutífron: De fato eles não cessam de discordar sobre coisas assim, em especial no tribunal; pois, quando cometem injustiças de toda sorte, eles fazem e dizem tudo para fugir da penalidade.

Sócrates: E é verdade que reconhecem que cometem injustiça, Eutífron, e mesmo reconhecendo, afirmam que eles não devem ser punidos?

Eutífron: Isso de modo algum.

Sócrates: Portanto, nem tudo fazem e dizem; penso, pois, que não ousam dizer nem discordar de que se deve punir quem comete injustiça, mas creio que negam ter cometido injustiça; *[d]* não é mesmo?

Eutífron: Dizes a verdade.

Sócrates: Portanto, não discordam do dever de punir quem comete injustiça, mas talvez discordem sobre quem comete injustiça, do que ele fez e quando praticou.

Eutífron: Dizes a verdade.

Sócrates: Porventura os deuses não experimentam essas mesmas coisas, já que lutam a respeito das coisas justas e das injustas, conforme teu raciocínio, uns afirmando que outros cometem injustiça, enquanto outros negando tal afirmação? *[e]* Com efeito, admirável, certamente ninguém, seja entre os deuses ou entre os homens, ousa dizer que não se deve punir quem pratica alguma injustiça.

Eutífron: Sim, isso que dizes é verdade, Sócrates, em suma.

Sócrates: No entanto, Eutífron, eu penso que cada uma das ações praticadas é objeto de discordância para os que discordam, sejam deuses ou homens, se é que deuses discordam; divergindo a respeito de certa ação, uns dizem que é praticada justamente, enquanto outros injustamente; acaso não é assim?

Eutífron: Seguramente.

Sócrates: *[9a]* Adiante então, meu caro Eutífron, ensina também a mim, para que eu me torne mais sábio: que prova tens de que todos os deuses consideram injusta a morte daquele que se tornou homicida enquanto trabalhava, o qual, tendo sido amarrado pelo senhor da vítima, morreu antes que o autor das amarras recebesse orientação da parte do exegeta quanto ao que deveria fazer com ele? Que prova tens de que, em favor de um sujeito desse tipo, seja correto um filho processar e delatar o pai por homicídio? *[b]* Vamos lá, tenta mostrar-me com clareza que todos os deuses consideram, acima de tudo, tal ação correta; e se me mostrares adequadamente, nunca cessarei de elogiar-te por tua sabedoria.

Eutífron: Talvez não seja uma tarefa fácil, Sócrates, não obstante eu pudesse te demonstrar com absoluta clareza.

Sócrates: Compreendo; é por eu te parecer mais débil para aprender do que os juízes, pois evidentemente demonstrarás a eles que ações daquele tipo são injustas, e que todos os deuses odeiam coisas dessa natureza.

Eutífron: Com absoluta clareza, Sócrates, se me ouvirem falar.

Sócrates: *[c]* Mas ouvirão, se lhes pareceres falar bem. Eis o que eu refleti enquanto falavas, examinando em meu íntimo: "Se Eutífron me ensinasse ao máximo que todos os deuses consideram injusta uma morte desse tipo, o que mais teria aprendido eu junto a Eutífron sobre o que, afinal, é o piedoso e também o ímpio? Pois tal feito, como parece, seria odiável aos deuses. Todavia, não se mostraram assim definidos, há pouco, o piedoso e o não piedoso. Pois o que é odiável aos deuses também se mostrou caro a eles". Dessa maneira, eu te isento dessa questão, Eutífron; se tu quiseres, que todos os deuses considerem injusta a mesma coisa e todos a odeiem! *[d]* Mas isto é o que acabamos de corrigir nesse raciocínio: aquilo que todos os deuses odeiam é ímpio, e aquilo que amam é piedoso, ao passo que o que uns amam e outros odeiam, não é nem uma coisa nem outra, ou ambas. Acaso assim queres que agora seja definido por nós o piedoso e o ímpio?

Eutífron: O que nos impede disso, Sócrates?

Sócrates: Nada, Eutífron, pelo menos para mim; mas examina o que te cabe: se, admitindo essa definição, ensinar-me-ás com maior facilidade o que prometeste!

Eutífron: *[e]* Ao menos eu afirmaria que o piedoso é o que todos os deuses amam, enquanto o contrário, o que todos os deuses odeiam, é ímpio.

Sócrates: Então, devemos examinar a seguir, Eutífron, se isso está bem dito, ou devemos deixar de lado e abraçar a nossa própria posição e a dos outros, concordando que assim é caso alguém diga simplesmente que é? Ou devemos examinar o que se diz?

Eutífron: Examinemos! Contudo, penso eu que dessa vez isso está bem dito.

Sócrates: Em breve, nobre homem, saberemos melhor. *[10a]* Reflete, então, no seguinte: acaso o piedoso por ser piedoso é amado pelos deuses, ou por ser amado por eles é piedoso?

Eutífron: Não entendo o que dizes, Sócrates.

Sócrates: Eu tentarei explicar com maior clareza. Digamos que algo é carregado e algo carrega, que algo é conduzido e algo conduz, que algo é visto e algo vê; compreendes que coisas assim são diferentes entre si, e em que são diferentes?

Eutífron: Eu, pelo menos, acho que compreendo.

Sócrates: Acaso não existe também o que é amado e, diferente disso, o que ama?

Eutífron: Pois como não?

Sócrates: *[b]* Dize-me, então, se o que é carregado é carregado por ser carregado, ou por alguma outra razão?

Eutífron: Por nenhuma outra razão, mas por essa.

Sócrates: E o que é conduzido, por ser conduzido, e o que é visto, por ser visto?

Eutífron: Seguramente.

Sócrates: Portanto, não é por ser algo visto que alguém vê, mas o contrário disso, é porque alguém vê que algo é visto; nem é por ser algo conduzido que alguém conduz, mas é porque alguém conduz que algo é conduzido; nem é por ser algo carregado que alguém carrega, mas é porque alguém carrega que algo é carregado. Acaso não está bem evidente, Eutífron, o que quero dizer? *[c]* Pois quero dizer o seguinte: se algo surge ou sofre alguma coisa, não é por ser algo que surge que ele surge, mas é porque surge que ele é algo que surge, nem é por ser algo que sofre que ele sofre, mas é porque sofre que ele é algo que sofre. Ou não concordas com isso?

Eutífron: Concordo.

Sócrates: Então, o que é amado não é ou algo que surge ou algo que sofre sob a ação de algo?

Eutífron: Seguramente.

Sócrates: E esse caso é semelhante aos anteriores: não é por ser algo amado que é amado por alguém que ama, mas é porque alguém ama que é amado?

Eutífron: Necessariamente.

Sócrates: *[d]* O que, então, dizemos a respeito do piedoso, Eutífron? É algo amado por todos os deuses, conforme teu raciocínio?

Eutífron: Sim.

Sócrates: Acaso é por esta razão, por ser piedoso, ou por alguma outra?

Eutífron: Não, por essa.

Sócrates: Portanto, é por ser piedoso que é amado, e não é por ser amado que é piedoso?

Eutífron: É o que parece.

Sócrates: Mas, decerto, é por ser amado pelos deuses que algo é amado e caro aos deuses.

Eutífron: Pois como não?

Sócrates: Portanto, o que é caro aos deuses não é piedoso, Eutífron, nem o piedoso é caro aos deuses, como tu dizes, pois uma coisa é diferente da outra.

Eutífron: *[e]* Como assim, Sócrates?

Sócrates: Pois concordamos que o piedoso é amado pelo fato de ser piedoso, e não que é piedoso pelo fato de ser amado; não foi?

Eutífron: Sim.

Sócrates: E porque o que é caro aos deuses é amado pelos deuses, concordamos que é precisamente por ser amado que ele é caro aos deuses, e não o contrário - ou seja, que é por ser caro aos deuses que ele é amado.

Eutífron: Dizes a verdade.

Sócrates: *[11a]* Mas se o que é caro aos deuses e o piedoso fossem a mesma coisa, amigo Eutífron, se o piedoso fosse amado por ser o piedoso, também o que é caro aos deuses seria amado por ser o que é caro aos deuses; mas se o que é caro aos deuses fosse caro aos deuses por ser amado pelos deuses, também o piedoso seria piedoso por ser amado por eles. Agora tu vês que são opostos, que

são totalmente diferentes um do outro. Pois um, porque é amado, é um tipo de coisa a ser amado, enquanto o outro, por ser um tipo de coisa a ser amado, por isso é amado. E é possível que tu, Eutífron, indagado sobre o que é o piedoso, não queiras me mostrar a sua essência, mas te refiras a uma afecção sua, algo que o piedoso tem sofrido: ser amado por todos os deuses. *[b]* Mas ainda não me disseste o que é. Assim, se te for agradável, não me escondas nada, mas retoma desde o início e dize-me o que é o piedoso, a despeito de ser amado pelos deuses ou de qualquer outra afecção - não discutiremos a respeito disso. Mas dize-me, resolutamente, o que é o piedoso e o ímpio.

Eutífron: Mas Sócrates, eu não tenho como te dizer o que penso; pois de algum modo o que estabelecemos sempre dá voltas em torno de nós e nunca deseja permanecer onde o fixamos.

Sócrates: *[c]* Parece que são de nosso ancestral Dédalo, Eutífron, as palavras ditas por ti. E se eu as dissesse e as estabelecesse, talvez zombasses de mim, dizendo que, em razão da nossa ascendência comum, também as minhas obras feitas de palavras se esquivam e não desejam permanecer no lugar onde são colocadas. Mas, na verdade, as suposições são tuas; portanto, é necessário outro sarcasmo, pois é para ti que elas não desejam permanecer, como a ti mesmo parece.

Eutífron: Parece-me, Sócrates, que as palavras ditas necessitam em alguma medida do mesmo sarcasmo. *[d]* Pois dar voltas e não permanecer no mesmo lugar não sou eu quem insere nelas, mas és tu que parece ser o Dédalo, pois, se dependesse de mim, elas permaneceriam assim.

Sócrates: Então é possível, companheiro, que eu me tenha tornado um artista mais hábil do que aquele homem, de tal modo que ele mantinha instáveis somente as próprias obras, enquanto eu tanto as minhas, como parece, quanto as dos outros. E certamente isto é o mais engenhoso de minha arte: ser eu um sábio involuntariamente; *[e]* pois eu gostaria que meus discursos permanecessem imóveis e se fixassem com firmeza, mais do que ter a sabedoria

de Dédalo e os bens de Tântalo. Mas isso é o bastante; visto que tu me pareces desanimar, eu mesmo me esforçarei ao teu lado na exposição, a fim de que tu me ensines a respeito do piedoso. E não te fadigues antes da hora! Vê se a ti não parece necessário que seja justo todo o piedoso.

Eutífron: É o que me parece.

Sócrates: Acaso também todo o justo é piedoso? *[12a]* Ou seria melhor dizer que todo o piedoso é justo, enquanto nem todo o justo é piedoso, sendo piedoso apenas parte dele, enquanto a outra parte diríamos que é outra coisa?

Eutífron: Não acompanho teu raciocínio, Sócrates.

Sócrates: Certamente tu és tanto mais jovem do que eu quanto mais sábio; mas, como digo, tu desanimas por causa da riqueza de sua sabedoria. Contudo, homem afortunado, esforça-te! Pois não é difícil refletir sobre o que estou dizendo. Na verdade, afirmo o contrário daquilo que o poeta compôs:

[b] Mas a Zeus, o criador que a todas as coisas gerou,

Não se deseja afrontar: pois onde há temor há também reverência.

Pois eu divirjo desse poeta. Devo dizer-te em quê?

Eutífron: Seguramente.

Sócrates: Não me parece que seja "onde há temor há também reverência"; pois muitos me parecem temer doenças, pobreza e muitas outras coisas desse tipo, mas se por um lado temem, por outro não reverenciam qualquer uma dessas coisas que temem; não te parece assim?

Eutífron: Seguramente.

Sócrates: Em contrapartida, "onde há reverência há também temor"; *[c]* pois quando alguém reverencia algo e se envergonha diante dele, também não se intimida e teme a fama de perverso?

Eutífron: Certamente teme.

Sócrates: Então, não é correto dizer "onde há temor há também reverência", mas onde há reverência há também temor, pois onde há temor nem sempre há reverência; porque eu penso que o temor excede a reverência. Pois a reverência

constitui uma parte do temor, da mesma maneira que o ímpar é parte do número, de modo que não é "onde há número há também ímpar", mas "onde há ímpar há também número". Agora me segues?

Eutífron: Seguramente.

Sócrates: Numa fala anterior, eu também perguntava algo parecido; acaso onde há justo há também piedoso? *[d]* Ou onde há piedoso há também justo, mas onde há justo nem sempre há piedoso, pois o piedoso é parte do justo? Afirmemos assim ou te parece diferente?

Eutífron: Não diferente, mas dessa maneira. Pois tu me pareces falar corretamente.

Sócrates: Vê, então, o que decorre disso! Se, com efeito, o piedoso é parte do justo, parece que nós devemos descobrir que parte do justo seria o piedoso. Se tu me perguntasses sobre o que já tratamos, ou seja, que parte do número é o par e em que consiste esse número, eu diria que ele não seria o escaleno, mas o isósceles; ou não é o que te parece?

Eutífron: Claro.

Sócrates: *[e]* Tenta ensinar-me também tu, seguindo a mesma trajetória, que parte do justo é o piedoso, para que digamos a Meleto que não mais cometa injustiça contra nós, nem nos denuncie por irreligiosidade, pois de maneira suficiente aprendemos de ti a respeito das coisas que são religiosas e piedosas e das que não são.

Eutífron: O que realmente me parece, Sócrates, é que a parte do justo que é religiosa e também piedosa é aquela concernente ao cuidado dos deuses, enquanto a concernente ao cuidado dos homens é a parte restante do justo.

Sócrates: Tu me pareces dizer bem, Eutífron, *[13a]* mas ainda tenho necessidade de um pequeno detalhe; pois ainda não compreendo o que denominas por cuidado. Certamente não dirias que os cuidados em relação às demais coisas são do mesmo tipo do cuidado em relação aos deuses; pois fazemos distinção,

por exemplo, quando falamos que nem todos sabem cuidar de cavalos, exceto o palafreneiro; não é?

Eutífron: Seguramente.

Sócrates: Então, a arte do palafreneiro é o cuidado com os cavalos.

Eutífron: Sim.

Sócrates: E nem todos sabem cuidar de cães, exceto o caçador.

Eutífron: Isso mesmo.

Sócrates: Então, a arte do caçador é o cuidado com os cães.

Eutífron: *[b]* Sim.

Sócrates: E a arte do boiadeiro, por sua vez, é o cuidado com os bois.

Eutífron: Seguramente.

Sócrates: E a piedade e devoção são o cuidado com os deuses, Eutífron? É isso que dizes?

Eutífron: Sim.

Sócrates: Acaso todo cuidado não resulta em algo semelhante? Ou seja, no bem e benefício de quem é cuidado, tanto que tu vês que os cavalos são beneficiados e tornam-se melhores pelos cuidados dos palafreneiros. Não te parece assim?

Eutífron: A mim, pelo menos, sim.

Sócrates: E os cães pela arte do caçador, e os bois pela arte do boiadeiro e todos os demais casos de semelhante modo; *[c]* ou pensas que o cuidado visa o prejuízo de quem é cuidado?

Eutífron: Por Zeus, eu não!

Sócrates: Mas para o benefício?

Eutífron: Como não?

Sócrates: Então a piedade, sendo um cuidado com os deuses, também é um benefício aos deuses e os faz melhores? E tu concordarias que, ao fazer algo piedoso, tu trabalhas para o melhoramento de algum dos deuses?

Eutífron: Por Zeus, eu não!

Sócrates: *[d]* E nem eu, Eutífron, penso que tu dizes isso, longe de mim; e por essa razão eu te perguntava o que entendias por 'cuidado com os deuses', já que não considerava que dissesses algo desse tipo.

Eutífron: E consideravas corretamente, Sócrates; pois não afirmo algo desse tipo.

Sócrates: Já sei disso. Mas que tipo de cuidado com os deuses seria a piedade?

Eutífron: Aquele, Sócrates, segundo o qual os escravos cuidam de seus senhores.

Sócrates: Compreendo; seria, como parece, um serviço aos deuses.

Eutífron: Seguramente.

Sócrates: Assim, terias como dizer o seguinte: o serviço aos médicos é um serviço para a realização de que obra? Não achas que é para a realização da saúde?

Eutífron: Eu, pelo menos, sim.

Sócrates: *[e]* E o serviço aos operários navais? É um serviço para a realização de que obra?

Eutífron: É evidente, Sócrates, que é para a do navio.

Sócrates: E a dos construtores de casas, para a da casa.

Eutífron: Sim.

Sócrates: Dize-me, então, nobre homem: um serviço aos deuses seria um serviço para a realização de que obra? Pois é evidente que tu sabes, pois afirmas conhecer as coisas divinas mais perfeitamente do que os demais homens.

Eutífron: E digo a verdade, Sócrates.

Sócrates: Dize-me, então, por Zeus, qual é essa brilhante obra que os deuses realizam utilizando-nos como seus servos?

Eutífron: São muitas e belas, Sócrates.

Sócrates: *[14a]* Assim como realizam os generais, meu caro; contudo, tu dirias com facilidade que a principal delas é a de conquistarem a vitória na guerra; ou não?

Eutífron: Mas como não?

Sócrates: E muitas e belas, penso, também realizam os agricultores; contudo, a principal delas é o alimento retirado da terra.

Eutífron: Seguramente.

Sócrates: Mas qual, então, dentre as muitas e belas obras que os deuses realizam, é a sua principal realização?

Eutífron: *[b]* Mas há pouco te disse, Sócrates, que o mais trabalhoso é compreender com exatidão como todas essas coisas são. No entanto, digo-te simplesmente que, se alguém sabe como dizer e oferecer coisas gratas aos deuses, quando faz orações e sacrifícios, essas coisas são as piedosas; e são coisas como essas que resguardam tanto as famílias quanto os bens comuns das cidades. As contrárias às coisas gratas aos deuses, porém, são irreligiosas, as quais a tudo transtornam e destroem.

Sócrates: Se quisesses, Eutífron, com maior brevidade tu me dirias o ponto principal do que eu te perguntava; *[c]* mas não estás disposto a ensinar-me, fica evidente. Pois logo agora, quando estavas ao alcance dela, voltaste atrás; se a tivesses respondido, eu já teria adequadamente aprendido de ti a piedade. No entanto, agora é necessário a quem ama seguir a quem é amado onde quer que ele o conduza. Mais uma vez, o que dizes ser o piedoso e a piedade? Não seria certo conhecimento de fazer sacrifícios e orações?

Eutífron: Sim.

Sócrates: Então, sacrificar não é ofertar aos deuses, e orar pedir aos deuses?

Eutífron: Sobretudo, Sócrates.

Sócrates: *[d]* Portanto, o conhecimento da súplica e da oferta aos deuses seria piedade, conforme esse raciocínio.

Eutífron: Formidável, Sócrates, o modo como entendeste o que eu disse.

Sócrates: Isso porque almejo tua sabedoria, amigo, e presto atenção nela para que não caia por terra o que afirmares. Dize-me qual é esse serviço aos deuses? Afirmas que é pedir-lhes e ofertar-lhes?

Eutífron: Sim.

Sócrates: Acaso, então, o suplicar corretamente não seria suplicar-lhes as coisas de que necessitamos da parte deles?

Eutífron: O que mais?

Sócrates: *[e]* E o ofertar corretamente não seria ofertar-lhes em retribuição as coisas de que necessitam da nossa parte? Pois não seria próprio da arte ofertar a alguém coisas de que não necessita.

Eutífron: Dizes a verdade, Sócrates.

Sócrates: Então a piedade seria um tipo de arte comercial que deuses e homens mantêm entre si.

Eutífron: Comercial, se for mais agradável para ti chamá-la assim.

Sócrates: Contudo, nada é agradável para mim se não for verdadeiro. Explica-me, então: que proveito tiram os deuses dessas ofertas que recebem de nós? As coisas que eles nos dão são evidentes a todos, *[15a]* pois nada de bom temos que eles não nos deem. Mas as coisas que recebem de nossa parte, para que lhes aproveitam? Ou temos tão maior vantagem do que eles nesse comércio, que recebemos todas as coisas boas da parte deles, enquanto eles, nada de nossa parte?

Eutífron: Mas tu pensas, Sócrates, que os deuses tiram proveito dessas coisas que recebem de nós?

Sócrates: Mas então, Eutífron, que coisas seriam essas ofertas de nossa parte para os deuses?

Eutífron: E que outra coisa pensas, além de honra, privilégio e o que eu dizia há pouco, gratificação.

Sócrates: *[b]* Então, o piedoso é grato, Eutífron, mas não proveitoso nem caro aos deuses?

Eutífron: Eu penso que, de todas as coisas, o piedoso é especialmente caro.

Sócrates: Portanto, isto é o piedoso dessa vez, como parece: o que é caro aos deuses.

Eutífron: Sobretudo.

Sócrates: Tu ficarás admirado, dizendo essas coisas, se os teus discursos mostrarem que não permanecem imóveis, mas andam por aí, e me acusarás de ser um Dédalo por fazê-los andar, embora sejas tu muito mais engenhoso do que Dédalo por fazê-los andar em círculo? Ou não percebes que mais uma vez o nosso discurso, depois de dar voltas, chega ao mesmo lugar? *[c]* Pois talvez te lembres de que antes o piedoso e o caro aos deuses se nos mostraram não como a mesma coisa, mas diferentes entre si; ou não te lembras?

Eutífron: Sim.

Sócrates: Não reconheces agora que tu afirmas que o que é caro aos deuses é piedoso? E isso não é a mesma coisa que 'caro aos deuses'? Ou não?

Eutífron: Seguramente.

Sócrates: Portanto, ou não concordamos acertadamente há pouco, ou, se aquilo estava certo, não nos posicionamos corretamente agora.

Eutífron: É o que parece.

Sócrates: Desde o princípio, então, devemos examinar novamente o que é o piedoso, pois até que eu aprenda, não recuarei voluntariamente. *[d]* Mas não me desonres, e de todas as formas prestando a máxima atenção, dize-me agora a verdade! Pois tu a sabes, se é que alguém além de ti sabe, e não deves partir, tal como Proteu, antes que respondas. Pois, se não soubesses com clareza o que é o piedoso e o ímpio, não teria sido possível que tentasses acusar um pai idoso por homicídio em defesa de um servo, pois terias temido aos deuses por correr o risco de não fazer algo correto perante eles, e terias te exposto à vergonha pública. Mas, na verdade, bem sei que tu julgas conhecer com clareza o que é o piedoso e o que não é. *[e]* Dize-me, então, excelente Eutífron, não escondas as tuas considerações!

Eutífron: Em outra ocasião, Sócrates, pois agora tenho pressa, e é minha hora de partir.

Sócrates: O que fazes, companheiro? *[16a]* Vais embora extirpando a minha grande esperança de que, depois de aprender contigo as coisas piedosas e as que não são, eu pudesse me livrar da denúncia de Meleto, demonstrando-lhe que, junto a Eutífron, já me tornei um sábio em relação a assuntos divinos, e que não mais improviso por ignorância, nem inovo nessa matéria, e, especialmente, que viverei daqui em diante outra vida o quanto melhor.

BIBLIOGRAFIA

Dicionários

BAILLY, Anatole. *Dictionnaire Grec-Français*. Paris: Hachette, 2000.

CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque.* Paris: Klincksieck, 1968.

Edições e traduções

PLATÃO. *Apologia de Sócrates, Críton*. Tradução de Manuel de Oliveira Pulquério. Brasília: UNB, 1997.

________. *Diálogos*: *Critão*, *Menão*, *Hípias Maior* e outros. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2ª ed. revisada. Belém: UFPA, 2007.

________. *Diálogos*. Tradução de Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix, 1957.

________. *Eutífron, Apologia de Sócrates, Críton*. Tradução, introdução, notas e posfácio de José Trindade Santos. Lisboa: Imprensa Nacional, 2007.

________. *Euthyphron*. *In*: Oeuvres completes. Texte établi et traduit par Maurice Croiset. Paris: Les Belles Lettres, 1946.

________. *Platonis Opera*, I-V. Ed: Duke, Hicken, Nicoll, Robinson, and Strachan Oxford: Oxford Classical Texts,1995.

Bibliografia Crítica.

ADAM, J. *Platonis Euthyphro*. Cambridge: Cambridge at University Press: 1890.

BAILLY, Jacques A. *Plato's Euthyphro & Clitophon*. *Newburyport*: Focus, 2003.

BENSON, Hugh H. (org.). *Platão*. São Paulo: Artmed, 2006.

BRAVO, Francisco. *Teoria Platónica Del La Definición*. Caracas: Fondo Editorial de Humanidades y Educación, 2002.

BURNET, John. *Euthyphro, Apology of Socrates, Crito*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

CHARLES, David (org.) *Definition in Greek Philosophy*. New York: *Oxford* University Press, 2010.

CHATEAU. Jean-Yves. *Philosophie et Religion*: Platon, Euthyphron. Paris: Vrin, 2005.

COHEN, S. Marc. "Socrates on the Definition of Piety: Euthyphro 10A-11B". The Journal of the History of Philosophy, v. 9, 1971, p. 1-13.

COMPLIDO, Alain. *Platon*. *Euthyphron*. Paris: Ellipses, 1998.

DANCY, R.M. *Plato's Introduction of Forms*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

DORION, Louis-André. *Platon. Lachès*, *Euthyphron*. Traduction, introduction et notes par Louis-André Dorion. Paris: GF Flammarion, 1997.

FINE, Gail (ed.). *The Oxford Handbook of Plato*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

GRAVES, C.E. *Plato. Euthyphro and Menexenus*. London: Macmillan, 1896.

GUTHRIE, W.K.C. *A History of Greek Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, vol. IV, 1975.

HALL, John C. Plato: "*Euthyphro* 10a1-11a10". The Philosophical Quarterly, vol. 18, nº 70, pp. 1-11, 1968.

HEIDEL, William Arthur. *Plato's Euthyphro*. Introduction and notes. New York: American Book Company, 1902.

HOEBER. Robert G. Plato's *Euthyphro*. Phronesis, v. 3, nº2, p. 95-107, 1958.

JAEGER, Werner. *Paidéia*: A Formação do Homem Grego. 3ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

KAHN, Charles. "Did Plato Write Socratic Dialogues?". The Classical Quarterly, New Series, vol. 31, nº 2, p. 305-320, 1981.

_______________. "Plato's Charmides and the Proleptic Reading of Socratic Dialogues". The Journal of Philosophy, vol. 85, nº 10, p. 541-549, 1988.

_______________. *Plato and The Socratic Dialogue*: The philosophical use of a literary form. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

KRAUT, Richard (org.). *Aristóteles*: A Ética a Nicômaco. Porto Alegre: Artmed, 2009.

_____________________. *Platão*. São Paulo: Ideias & Letras, 2013.

LAÊRTIOS, Diôgenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Universidade de Brasília, 2008.

MCPHERRAN, Mark. *The Religion of Socrates*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1996.

MARÍAS, Julían. *História da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

O'Sullivan, Brendan. "The *Euthyphro* Argument (9d-11b)". The Southern Journal of Philosophy, vol. XLIV, p.657-675, 2006.

PRIOR, William J (ed.). *Socrates*: critical assessments. Volume III, socratic method. London: Routledge, 1996.

______________. *Unity and Development in Plato's Metaphysics*. Sydney: Croom Helm, 1985.

RAGON, E. *Gramática Grega*. São Paulo: Odysseus, 2011.

REALE, Giovani. *Corpo, Alma e Saúde*. O conceito de homem de Homero a Platão. São Paulo: Paulus, 2002.

_______________. *Para uma nova interpretação de Platão*. São Paulo: Loyola, 2004.

RICKLESS, Samuel C. *Plato's Forms in Transition*: a reading of the Parmenides. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

RIST, J.M. Plato's "Earlier Theory of Forms". In: Phoenix, vol. 29, nº4, 1975.

ROBINSON, Richard. *Plato's Earlier Dialectic*. London: Oxford University Press, 1953.

ROSEN. Frederick. "Piety and Justice: Plato's Euthyphro". Philosophy, vol. 43, nº 164, p. 105-116, 1968.

ROSS, David. *Teoría de las ideas de Platón*. Madrid: Cátedra, 1993.

SANTOS, José Trindade. *Para ler Platão*: a ontoepistemologia dos diálogos socráticos. São Paulo: Edições Loyola, 2008, tomo 1.

___________________. *Saber e formas*: estudo de filosofia no *Êutifron* de Platão. Lisboa: Presença, 1987.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Introdução aos Diálogos de Platão*. Belo Horizonte: UFMG, 2008.

SHÄFER. (org.). *Léxico de Platão*. São Paulo: Loyola, 2012.

SOLCAN, Dan. *La piété chez Platon*: une lecture conjuguée de l'Euthyphron et de l'Apologie de Socrate. Paris: L'Harmattan, 2009.

TAYLOR, A.E. *Plato: The Man and his Work*. New York: The Dial Press, 1936.

____________. *Varia Socratica*. Oxford: J.Parker & co, 1911.

TRABATTONI, Franco. *Platão*. São Paulo: AnnaBlume, 2010.

VLASTOS, Gregory. *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

WALKER, Ian. *Plato. Euthyphro.* Introduction and notes by Ian Walker. California: Scholars Press, 1984.

WELLS, George Henry. *The Euthyphro of Plato*. Introduction and notes. London: George Bell and Sons, 1881

WOLFSDORF, D. “Euthyphro 10a2-11b1: A Study in Platonic Metaphysics and its Reception Since 1960”. Apeiron, 38:1, p. 1–71, 2005.

_______________. “Socrates’ Pursuit of Definitions”. *Phronesis, XLVIII/4,* Koninklijke Brill NV, Leiden: 2003.

ANEXO – *EUTÍFRON* DE PLATÃO EM GREGO

ΕΥΘΥΦΡΩΝ

[ἢ περὶ ὁσίου, πειραστικός]

ΕΥΘΥΦΡΩΝ ΣΩΚΡΑΤΗΣ

St. I
p. 2

ΕΥΘ. *Τί νεώτερον, ὦ Σώκρατες, γέγονεν, ὅτι σὺ τὰς ἐν Λυκείῳ καταλιπὼν διατριβὰς ἐνθάδε νῦν διατρίβεις περὶ τὴν τοῦ βασιλέως στοάν; οὐ γάρ που καὶ σοί γε δίκη τις οὖσα τυγχάνει πρὸς τὸν βασιλέα ὥσπερ ἐμοί.* **a**

ΣΩ. *Οὔτοι δὴ Ἀθηναῖοί γε, ὦ Εὐθύφρων, δίκην αὐτὴν καλοῦσιν, ἀλλὰ γραφήν.* 5

ΕΥΘ. *Τί φῄς; γραφὴν σέ τις, ὡς ἔοικε, γέγραπται· οὐ γὰρ ἐκεῖνό γε καταγνώσομαι, ὡς σὺ ἕτερον.* **b**

ΣΩ. *Οὐ γὰρ οὖν.*

ΕΥΘ. *Ἀλλὰ σὲ ἄλλος;*

ΣΩ. *Πάνυ γε.* 5

ΕΥΘ. *Τίς οὗτος;*

ΣΩ. *Οὐδ' αὐτὸς πάνυ τι γιγνώσκω, ὦ Εὐθύφρων, τὸν ἄνδρα· νέος γάρ τίς μοι φαίνεται καὶ ἀγνώς· ὀνομάζουσι μέντοι αὐτόν, ὡς ἐγᾦμαι, Μέλητον. ἔστι δὲ τῶν δήμων Πιτθεύς, εἴ τινα νῷ ἔχεις Πιτθέα Μέλητον, οἷον τετανό-* 10 *τριχα καὶ οὐ πάνυ εὐγένειον, ἐπίγρυπον δέ.*

ΕΥΘ. *Οὐκ ἐννοῶ, ὦ Σώκρατες· ἀλλὰ δὴ τίνα γραφήν σε γέγραπται;* **c**

ΣΩ. *Ἥντινα; οὐκ ἀγεννῆ, ἔμοιγε δοκεῖ· τὸ γὰρ νέον ὄντα τοσοῦτον πρᾶγμα ἐγνωκέναι οὐ φαῦλόν ἐστιν. ἐκεῖνος γάρ, ὥς φησιν, οἶδε τίνα τρόπον οἱ νέοι διαφθείρονται καὶ τίνες οἱ διαφθείροντες αὐτούς. καὶ κινδυνεύει σοφός τις* 5

2c

εἶναι, καὶ τὴν ἐμὴν ἀμαθίαν κατιδὼν ὡς διαφθείροντος τοὺς ἡλικιώτας αὐτοῦ, ἔρχεται κατηγορήσων μου ὥσπερ πρὸς μητέρα πρὸς τὴν πόλιν. καὶ φαίνεταί μοι τῶν πολι-τικῶν μόνος ἄρχεσθαι ὀρθῶς· ὀρθῶς γάρ ἐστι τῶν νέων **d** *πρῶτον ἐπιμεληθῆναι ὅπως ἔσονται ὅτι ἄριστοι, ὥσπερ γεωργὸν ἀγαθὸν τῶν νέων φυτῶν εἰκὸς πρῶτον ἐπι-μεληθῆναι, μετὰ δὲ τοῦτο καὶ τῶν ἄλλων. καὶ δὴ καὶ Μέλητος ἴσως πρῶτον μὲν ἡμᾶς ἐκκαθαίρει τοὺς τῶν νέων* ***3*** *τὰς βλάστας διαφθείροντας, ὥς φησιν· ἔπειτα μετὰ τοῦτο δῆλον ὅτι τῶν πρεσβυτέρων ἐπιμεληθεὶς πλείστων καὶ μεγίστων ἀγαθῶν αἴτιος τῇ πόλει γενήσεται, ὥς γε τὸ εἰκὸς συμβῆναι ἐκ τοιαύτης ἀρχῆς ἀρξαμένῳ.* *5*

ΕΥΘ. *Βουλοίμην ἄν, ὦ Σώκρατες, ἀλλ' ὀρρωδῶ μὴ τοὐναντίον γένηται· ἀτεχνῶς γάρ μοι δοκεῖ ἀφ' ἑστίας ἄρχεσθαι κακουργεῖν τὴν πόλιν, ἐπιχειρῶν ἀδικεῖν σέ. καί μοι λέγε, τί καὶ ποιοῦντά σέ φησι διαφθείρειν τοὺς νέους;*

ΣΩ. *Ἄτοπα, ὦ θαυμάσιε, ὡς οὕτω γ' ἀκοῦσαι. φησὶ* **b** *γάρ με ποιητὴν εἶναι θεῶν, καὶ ὡς καινοὺς ποιοῦντα θεούς, τοὺς δ' ἀρχαίους οὐ νομίζοντα, ἐγράψατο τούτων αὐτῶν ἕνεκα, ὥς φησιν.*

ΕΥΘ. *Μανθάνω, ὦ Σώκρατες· ὅτι δὴ σὺ τὸ δαιμόνιον* *5* *φῂς σαυτῷ ἑκάστοτε γίγνεσθαι. ὡς οὖν καινοτομοῦντός σου περὶ τὰ θεῖα γέγραπται ταύτην τὴν γραφήν, καὶ ὡς διαβαλῶν δὴ ἔρχεται εἰς τὸ δικαστήριον, εἰδὼς ὅτι εὐδιάβολα τὰ τοιαῦτα πρὸς τοὺς πολλούς. καὶ ἐμοῦ γάρ τοι, ὅταν τι λέγω ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ περὶ τῶν θείων, προλέγων* **c** *αὐτοῖς τὰ μέλλοντα, καταγελῶσιν ὡς μαινομένου· καίτοι οὐδὲν ὅτι οὐκ ἀληθὲς εἴρηκα ὧν προεῖπον, ἀλλ' ὅμως φθονοῦσιν ἡμῖν πᾶσι τοῖς τοιούτοις. ἀλλ' οὐδὲν αὐτῶν χρὴ φροντίζειν, ἀλλ' ὁμόσε ἰέναι.* *5*

ΣΩ. *Ὦ φίλε Εὐθύφρων, ἀλλὰ τὸ μὲν καταγελασθῆναι ἴσως οὐδὲν πρᾶγμα. Ἀθηναίοις γάρ τοι, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, οὐ*

3c

σφόδρα μέλει ἄν τινα δεινὸν οἴωνται εἶναι, μὴ μέντοι διδασκαλικὸν τῆς αὑτοῦ σοφίας· ὃν δ' ἂν καὶ ἄλλους οἴωνται ποιεῖν τοιούτους, θυμοῦνται, εἴτ' οὖν φθόνῳ ὡς σὺ d *λέγεις, εἴτε δι' ἄλλο τι.*

ΕΥΘ. *Τούτου οὖν πέρι ὅπως ποτὲ πρὸς ἐμὲ ἔχουσιν, οὐ πάνυ ἐπιθυμῶ πειραθῆναι.*

ΣΩ. *Ἴσως γὰρ σὺ μὲν δοκεῖς σπάνιον σεαυτὸν παρέχειν* 5 *καὶ διδάσκειν οὐκ ἐθέλειν τὴν σεαυτοῦ σοφίαν· ἐγὼ δὲ φοβοῦμαι μὴ ὑπὸ φιλανθρωπίας δοκῶ αὐτοῖς ὅτιπερ ἔχω ἐκκεχυμένως παντὶ ἀνδρὶ λέγειν, οὐ μόνον ἄνευ μισθοῦ, ἀλλὰ καὶ προστιθεὶς ἂν ἡδέως εἴ τίς μου ἐθέλοι ἀκούειν. εἰ μὲν οὖν, ὃ νυνδὴ ἔλεγον, μέλλοιέν μου καταγελᾶν, ὥσπερ* 10 *σὺ φῂς σαυτοῦ, οὐδὲν ἂν εἴη ἀηδὲς παίζοντας καὶ* e *γελῶντας ἐν τῷ δικαστηρίῳ διαγαγεῖν· εἰ δὲ σπουδάσονται, τοῦτ' ἤδη ὅπῃ ἀποβήσεται ἄδηλον πλὴν ὑμῖν τοῖς μάντεσιν.*

ΕΥΘ. *Ἀλλ' ἴσως οὐδὲν ἔσται, ὦ Σώκρατες, πρᾶγμα,* 5 *ἀλλὰ σύ τε κατὰ νοῦν ἀγωνιῇ τὴν δίκην, οἶμαι δὲ καὶ ἐμὲ τὴν ἐμήν.*

ΣΩ. *Ἔστιν δὲ δή σοί, ὦ Εὐθύφρων, τίς ἡ δίκη; φεύγεις αὐτὴν ἢ διώκεις;*

ΕΥΘ. *Διώκω.* 10

ΣΩ. *Τίνα;*

ΕΥΘ. *Ὃν διώκων αὖ δοκῶ μαίνεσθαι.* **4**

ΣΩ. *Τί δέ; πετόμενόν τινα διώκεις;*

ΕΥΘ. *Πολλοῦ γε δεῖ πέτεσθαι, ὅς γε τυγχάνει ὢν εὖ μάλα πρεσβύτης.*

ΣΩ. *Τίς οὗτος;* 5

ΕΥΘ. *Ὁ ἐμὸς πατήρ.*

ΣΩ. *Ὁ σός, ὦ βέλτιστε;*

ΕΥΘ. *Πάνυ μὲν οὖν.*

ΣΩ. *Ἔστιν δὲ τί τὸ ἔγκλημα καὶ τίνος ἡ δίκη;*

ΕΥΘ. *Φόνου, ὦ Σώκρατες.* 10

ΠΛΑΤΩΝΟΣ ΕΥΘΥΦΡΩΝ

4a

ΣΩ. *Ἡράκλεις. ἦ που, ὦ Εὐθύφρων, ἀγνοεῖται ὑπὸ τῶν πολλῶν ὅπῃ ποτὲ ὀρθῶς ἔχει· οὐ γὰρ οἶμαί γε τοῦ ἐπι-τυχόντος ὀρθῶς αὐτὸ πρᾶξαι, ἀλλὰ πόρρω που ἤδη σοφίας ἐλαύνοντος.* **b**

ΕΥΘ. *Πόρρω μέντοι νὴ Δία, ὦ Σώκρατες.*

ΣΩ. *Ἔστιν δὲ δὴ τῶν οἰκείων τις ὁ τεθνεὼς ὑπὸ τοῦ σοῦ πατρός; ἢ δῆλα δή; οὐ γὰρ ἄν που ὑπέρ γε ἀλλοτρίου* *5* *ἐπεξῇσθα φόνου αὐτῷ.*

ΕΥΘ. *Γελοῖον, ὦ Σώκρατες, ὅτι οἴει τι διαφέρειν εἴτε ἀλλότριος εἴτε οἰκεῖος ὁ τεθνεώς, ἀλλ' οὐ τοῦτο μόνον δεῖν φυλάττειν, εἴτε ἐν δίκῃ ἔκτεινεν ὁ κτείνας εἴτε μή, καὶ εἰ μὲν ἐν δίκῃ, ἐᾶν, εἰ δὲ μή, ἐπεξιέναι, ἐάνπερ ὁ κτείνας* *10* *συνέστιός σοι καὶ ὁμοτράπεζος ᾖ· ἴσον γὰρ τὸ μίασμα* **c** *γίγνεται ἐὰν συνῇς τῷ τοιούτῳ συνειδὼς καὶ μὴ ἀφοσιοῖς σεαυτόν τε καὶ ἐκεῖνον τῇ δίκῃ ἐπεξιών. ἐπεὶ ὅ γε ἀπο-θανὼν πελάτης τις ἦν ἐμός, καὶ ὡς ἐγεωργοῦμεν ἐν τῇ Νάξῳ, ἐθήτευεν ἐκεῖ παρ' ἡμῖν. παροινήσας οὖν καὶ* *5* *ὀργισθεὶς τῶν οἰκετῶν τινι τῶν ἡμετέρων ἀποσφάττει αὐτόν. ὁ οὖν πατὴρ συνδήσας τοὺς πόδας καὶ τὰς χεῖρας αὐτοῦ, καταβαλὼν εἰς τάφρον τινά, πέμπει δεῦρο ἄνδρα πευσόμενον τοῦ ἐξηγητοῦ ὅτι χρείη ποιεῖν. ἐν δὲ τούτῳ τῷ χρόνῳ τοῦ δεδεμένου ὠλιγώρει τε καὶ ἠμέλει ὡς ἀνδροφό-* **d** *νου καὶ οὐδὲν ὂν πρᾶγμα εἰ καὶ ἀποθάνοι, ὅπερ οὖν καὶ ἔπαθεν· ὑπὸ γὰρ λιμοῦ καὶ ῥίγους καὶ τῶν δεσμῶν ἀποθνῄσκει πρὶν τὸν ἄγγελον παρὰ τοῦ ἐξηγητοῦ ἀφικέσ-θαι. ταῦτα δὴ οὖν καὶ ἀγανακτεῖ ὅ τε πατὴρ καὶ οἱ ἄλλοι* *5* *οἰκεῖοι, ὅτι ἐγὼ ὑπὲρ τοῦ ἀνδροφόνου τῷ πατρὶ φόνου ἐπ-εξέρχομαι, οὔτε ἀποκτείναντι, ὥς φασιν ἐκεῖνοι, οὔτ' εἰ ὅτι μάλιστα ἀπέκτεινεν, ἀνδροφόνου γε ὄντος τοῦ ἀποθανόν-τος, οὐ δεῖν φροντίζειν ὑπὲρ τοῦ τοιούτου – ἀνόσιον γὰρ*

4e

εἶναι τὸ ὑὸν πατρὶ φόνου ἐπεξιέναι – κακῶς εἰδότες, ὦ **e**
Σώκρατες, τὸ θεῖον ὡς ἔχει τοῦ ὁσίου τε πέρι καὶ τοῦ ἀνο-
σίου.

ΣΩ. *Σὺ δὲ δὴ πρὸς Διός, ὦ Εὐθύφρων, οὑτωσὶ*
ἀκριβῶς οἴει ἐπίστασθαι περὶ τῶν θείων ὅπῃ ἔχει, καὶ τῶν 5
ὁσίων τε καὶ ἀνοσίων, ὥστε τούτων οὕτω πραχθέντων ὡς
σὺ λέγεις, οὐ φοβῇ δικαζόμενος τῷ πατρὶ ὅπως μὴ αὖ σὺ
ἀνόσιον πρᾶγμα τυγχάνῃς πράττων;

ΕΥΘ. *Οὐδὲν γάρ ἄν μου ὄφελος εἴη, ὦ Σώκρατες,*
οὐδέ τῳ ἂν διαφέροι Εὐθύφρων τῶν πολλῶν ἀνθρώπων, εἰ ***5***
μὴ τὰ τοιαῦτα πάντα ἀκριβῶς εἰδείην.

ΣΩ. *Ἆρ' οὖν μοι, ὦ θαυμάσιε Εὐθύφρων, κράτιστόν*
ἐστι μαθητῇ σῷ γενέσθαι, καὶ πρὸ τῆς γραφῆς τῆς πρὸς
Μέλητον αὐτὰ ταῦτα προκαλεῖσθαι αὐτόν, λέγοντα ὅτι 5
ἔγωγε καὶ ἐν τῷ ἔμπροσθεν χρόνῳ τὰ θεῖα περὶ πολλοῦ
ἐποιούμην εἰδέναι, καὶ νῦν, ἐπειδή με ἐκεῖνος αὐτοσχεδιά-
ζοντά φησι καὶ καινοτομοῦντα περὶ τῶν θείων ἐξαμαρτά-
νειν, μαθητὴς δὴ γέγονα σός – "καὶ εἰ μέν, ὦ Μέλητε,"
φαίην ἄν, "Εὐθύφρονα ὁμολογεῖς σοφὸν εἶναι τὰ τοιαῦτα, **b**
ὀρθῶς νομίζειν καὶ ἐμὲ ἡγοῦ καὶ μὴ δικάζου· εἰ δὲ μή,
ἐκείνῳ τῷ διδασκάλῳ λάχε δίκην πρότερον ἢ ἐμοί, ὡς
τοὺς πρεσβυτέρους διαφθείροντι, ἐμέ τε καὶ τὸν αὑτοῦ
πατέρα, ἐμὲ μὲν διδάσκοντι, ἐκεῖνον δὲ νουθετοῦντί τε καὶ 5
κολάζοντι" – καὶ ἂν μή μοι πείθηται μηδὲ ἀφίῃ τῆς δίκης
ἢ ἀντ' ἐμοῦ γράφηται σέ, αὐτὰ ταῦτα λέγειν ἐν τῷ δικασ-
τηρίῳ ἃ προυκαλούμην αὐτόν;

ΕΥΘ. *Ναὶ μὰ Δία, ὦ Σώκρατες, εἰ ἄρα ἐμὲ ἐπιχειρή-*
σειε γράφεσθαι, εὕροιμ' ἄν, ὡς οἶμαι, ὅπῃ σαθρός ἐστιν, **c**
καὶ πολὺ ἂν ἡμῖν πρότερον περὶ ἐκείνου λόγος ἐγένετο ἐν
τῷ δικαστηρίῳ ἢ περὶ ἐμοῦ.

ΠΛΑΤΩΝΟΣ ΕΥΘΥΦΡΩΝ

5c

ΣΩ. *Καὶ ἐγώ τοι, ὦ φίλε ἑταῖρε, ταῦτα γιγνώσκων μαθητὴς ἐπιθυμῶ γενέσθαι σός, εἰδὼς ὅτι καὶ ἄλλος πού* 5 *τις καὶ ὁ Μέλητος οὗτος σὲ μὲν οὐδὲ δοκεῖ ὁρᾶν, ἐμὲ δὲ οὕτως ὀξέως καὶ ῥᾳδίως κατεῖδεν ὥστε ἀσεβείας ἐγράψατο. νῦν οὖν πρὸς Διὸς λέγε μοι ὃ νυνδὴ σαφῶς εἰδέναι διισχυρίζου, ποῖόν τι τὸ εὐσεβὲς φῂς εἶναι καὶ τὸ ἀσεβὲς καὶ περὶ φόνου καὶ περὶ τῶν ἄλλων; ἢ οὐ ταὐτόν ἐστιν ἐν* **d** *πάσῃ πράξει τὸ ὅσιον αὐτὸ αὑτῷ, καὶ τὸ ἀνόσιον αὖ τοῦ μὲν ὁσίου παντὸς ἐναντίον, αὐτὸ δὲ αὑτῷ ὅμοιον καὶ ἔχον μίαν τινὰ ἰδέαν κατὰ τὴν ἀνοσιότητα πᾶν ὅτιπερ ἂν μέλλῃ ἀνόσιον εἶναι;* 5

ΕΥΘ. *Πάντως δήπου, ὦ Σώκρατες.*

ΣΩ. *Λέγε δή, τί φῂς εἶναι τὸ ὅσιον καὶ τί τὸ ἀνόσιον;*

ΕΥΘ. *Λέγω τοίνυν ὅτι τὸ μὲν ὅσιόν ἐστιν ὅπερ ἐγὼ νῦν ποιῶ, τῷ ἀδικοῦντι ἢ περὶ φόνους ἢ περὶ ἱερῶν κλοπὰς ἤ τι ἄλλο τῶν τοιούτων ἐξαμαρτάνοντι ἐπεξιέναι, ἐάντε πατὴρ* 10 *ὢν τυγχάνῃ ἐάντε μήτηρ ἐάντε ἄλλος ὁστισοῦν, τὸ δὲ μὴ* **e** *ἐπεξιέναι ἀνόσιον· ἐπεί, ὦ Σώκρατες, θέασαι ὡς μέγα σοι ἐρῶ τεκμήριον τοῦ νόμου ὅτι οὕτως ἔχει – ὃ καὶ ἄλλοις ἤδη εἶπον, ὅτι ταῦτα ὀρθῶς ἂν εἴη οὕτω γιγνόμενα, μὴ ἐπιτρέπειν τῷ ἀσεβοῦντι μηδ' ἂν ὁστισοῦν τυγχάνῃ ὤν· αὐτοὶ* 5 *γὰρ οἱ ἄνθρωποι τυγχάνουσι νομίζοντες τὸν Δία τῶν θεῶν ἄριστον καὶ δικαιότατον, καὶ τοῦτον ὁμολογοῦσι τὸν αὑτοῦ* ***6*** *πατέρα δῆσαι ὅτι τοὺς ὑεῖς κατέπινεν οὐκ ἐν δίκῃ, κἀκεῖνόν γε αὖ τὸν αὑτοῦ πατέρα ἐκτεμεῖν δι' ἕτερα τοιαῦτα· ἐμοὶ δὲ χαλεπαίνουσιν ὅτι τῷ πατρὶ ἐπεξέρχομαι ἀδικοῦντι, καὶ οὕτως αὐτοὶ αὑτοῖς τὰ ἐναντία λέγουσι περί τε τῶν θεῶν* 5 *καὶ περὶ ἐμοῦ.*

ΣΩ. *Ἆρά γε, ὦ Εὐθύφρων, τοῦτ' ἔστιν οὗ ἕνεκα τὴν γραφὴν φεύγω, ὅτι τὰ τοιαῦτα ἐπειδάν τις περὶ τῶν θεῶν*

6a

λέγῃ, δυσχερῶς πως ἀποδέχομαι; διὸ δή, ὡς ἔοικε, φήσει
τίς με ἐξαμαρτάνειν. νῦν οὖν εἰ καὶ σοὶ ταῦτα συνδοκεῖ τῷ 10
εὖ εἰδότι περὶ τῶν τοιούτων, ἀνάγκη δή, ὡς ἔοικε, καὶ ἡμῖν **b**
συγχωρεῖν. τί γὰρ καὶ φήσομεν, οἵ γε καὶ αὐτοὶ ὁμο-
λογοῦμεν περὶ αὐτῶν μηδὲν εἰδέναι; ἀλλά μοι εἰπὲ πρὸς
Φιλίου, σὺ ὡς ἀληθῶς ἡγῇ ταῦτα οὕτως γεγονέναι;

ΕΥΘ. *Καὶ ἔτι γε τούτων θαυμασιώτερα, ὦ Σώκρατες,* 5
ἃ οἱ πολλοὶ οὐκ ἴσασιν.

ΣΩ. *Καὶ πόλεμον ἆρα ἡγῇ σὺ εἶναι τῷ ὄντι ἐν τοῖς θεοῖς*
πρὸς ἀλλήλους, καὶ ἔχθρας γε δεινὰς καὶ μάχας καὶ ἄλλα
τοιαῦτα πολλά, οἷα λέγεταί τε ὑπὸ τῶν ποιητῶν, καὶ ὑπὸ
τῶν ἀγαθῶν γραφέων τά τε ἄλλα ἱερὰ ἡμῖν καταπεποί- **c**
κιλται, καὶ δὴ καὶ τοῖς μεγάλοις Παναθηναίοις ὁ πέπλος
μεστὸς τῶν τοιούτων ποικιλμάτων ἀνάγεται εἰς τὴν ἀκρό-
πολιν; ταῦτα ἀληθῆ φῶμεν εἶναι, ὦ Εὐθύφρων;

ΕΥΘ. *Μὴ μόνον γε, ὦ Σώκρατες, ἀλλ' ὅπερ ἄρτι εἶπον,* 5
καὶ ἄλλα σοι ἐγὼ πολλά, ἐάνπερ βούλῃ, περὶ τῶν θείων
διηγήσομαι, ἃ σὺ ἀκούων εὖ οἶδ' ὅτι ἐκπλαγήσῃ.

ΣΩ. *Οὐκ ἂν θαυμάζοιμι. ἀλλὰ ταῦτα μέν μοι εἰς αὖθις*
ἐπὶ σχολῆς διηγήσῃ· νυνὶ δὲ ὅπερ ἄρτι σε ἠρόμην πειρῶ
σαφέστερον εἰπεῖν. οὐ γάρ με, ὦ ἑταῖρε, τὸ πρότερον **d**
ἱκανῶς ἐδίδαξας ἐρωτήσαντα τὸ ὅσιον ὅτι ποτ' εἴη, ἀλλά
μοι εἶπες ὅτι τοῦτο τυγχάνει ὅσιον ὂν ὃ σὺ νῦν ποιεῖς,
φόνου ἐπεξιὼν τῷ πατρί.

ΕΥΘ. *Καὶ ἀληθῆ γε ἔλεγον, ὦ Σώκρατες.* 5

ΣΩ. *Ἴσως. ἀλλὰ γάρ, ὦ Εὐθύφρων, καὶ ἄλλα πολλὰ*
φῂς εἶναι ὅσια.

ΕΥΘ. *Καὶ γὰρ ἔστιν.*

ΣΩ. *Μέμνησαι οὖν ὅτι οὐ τοῦτό σοι διεκελευόμην, ἕν τι*
ἢ δύο με διδάξαι τῶν πολλῶν ὁσίων, ἀλλ' ἐκεῖνο αὐτὸ τὸ 10

εἶδος ᾧ πάντα τὰ ὅσια ὅσιά ἐστιν; ἔφησθα γάρ που μιᾷ ἰδέᾳ τά τε ἀνόσια ἀνόσια εἶναι καὶ τὰ ὅσια ὅσια· ἢ οὐ μνημονεύεις; **e**

ΕΥΘ. *Ἔγωγε.*

ΣΩ. *Ταύτην τοίνυν με αὐτὴν δίδαξον τὴν ἰδέαν τίς ποτέ ἐστιν, ἵνα εἰς ἐκείνην ἀποβλέπων καὶ χρώμενος αὐτῇ* *5* *παραδείγματι, ὃ μὲν ἂν τοιοῦτον ᾖ ὧν ἂν ἢ σὺ ἢ ἄλλος τις πράττῃ φῶ ὅσιον εἶναι, ὃ δ' ἂν μὴ τοιοῦτον, μὴ φῶ.*

ΕΥΘ. *Ἀλλ' εἰ οὕτω βούλει, ὦ Σώκρατες, καὶ οὕτω σοι φράσω.*

ΣΩ. *Ἀλλὰ μὴν βούλομαί γε.* *10*

ΕΥΘ. *Ἔστι τοίνυν τὸ μὲν τοῖς θεοῖς προσφιλὲς ὅσιον, τὸ δὲ μὴ προσφιλὲς ἀνόσιον.* **7**

ΣΩ. *Παγκάλως, ὦ Εὐθύφρων, καὶ ὡς ἐγὼ ἐζήτουν ἀποκρίνασθαί σε, οὕτω νῦν ἀπεκρίνω. εἰ μέντοι ἀληθῶς, τοῦτο οὔπω οἶδα, ἀλλὰ σὺ δῆλον ὅτι ἐπεκδιδάξεις ὡς ἔστιν ἀληθῆ ἃ λέγεις.* *5*

ΕΥΘ. *Πάνυ μὲν οὖν.*

ΣΩ. *Φέρε δή, ἐπισκεψώμεθα τί λέγομεν. τὸ μὲν θεοφιλές τε καὶ θεοφιλὴς ἄνθρωπος ὅσιος, τὸ δὲ θεομισὲς καὶ ὁ θεομισὴς ἀνόσιος· οὐ ταὐτὸν δ' ἐστίν, ἀλλὰ τὸ ἐναντιώτατον, τὸ ὅσιον τῷ ἀνοσίῳ· οὐχ οὕτως;* *10*

ΕΥΘ. *Οὕτω μὲν οὖν.*

ΣΩ. *Καὶ εὖ γε φαίνεται εἰρῆσθαι;*

ΕΥΘ. *Δοκῶ, ὦ Σώκρατες.* **b**

ΣΩ. *Οὐκοῦν καὶ ὅτι στασιάζουσιν οἱ θεοί, ὦ Εὐθύφρων, καὶ διαφέρονται ἀλλήλοις καὶ ἔχθρα ἐστὶν ἐν αὐτοῖς πρὸς ἀλλήλους, καὶ τοῦτο εἴρηται;*

ΕΥΘ. *Εἴρηται γάρ.* *5*

ΣΩ. *Ἔχθραν δὲ καὶ ὀργάς, ὦ ἄριστε, ἡ περὶ τίνων διαφορὰ ποιεῖ; ὧδε δὲ σκοπῶμεν. ἆρ' ἂν εἰ διαφεροίμεθα ἐγώ τε καὶ σὺ περὶ ἀριθμοῦ ὁπότερα πλείω, ἡ περὶ τούτων δια-*

7b

φορὰ ἐχθροὺς ἂν ἡμᾶς ποιοῖ καὶ ὀργίζεσθαι ἀλλήλοις, ἢ ἐπὶ λογισμὸν ἐλθόντες περί γε τῶν τοιούτων ταχὺ ἂν ἀπαλ- 10
λαγεῖμεν; c

ΕΥΘ. *Πάνυ γε.*

ΣΩ. *Οὐκοῦν καὶ περὶ τοῦ μείζονος καὶ ἐλάττονος εἰ διαφεροίμεθα, ἐπὶ τὸ μετρεῖν ἐλθόντες ταχὺ παυσαίμεθ' ἂν τῆς διαφορᾶς;* 5

ΕΥΘ. *Ἔστι ταῦτα.*

ΣΩ. *Καὶ ἐπί γε τὸ ἱστάναι ἐλθόντες, ὡς ἐγῷμαι, περὶ τοῦ βαρυτέρου τε καὶ κουφοτέρου διακριθεῖμεν ἄν;*

ΕΥΘ. *Πῶς γὰρ οὔ;*

ΣΩ. *Περὶ τίνος δὲ δὴ διενεχθέντες καὶ ἐπὶ τίνα κρίσιν* 10 *οὐ δυνάμενοι ἀφικέσθαι ἐχθροί γε ἂν ἀλλήλοις εἶμεν καὶ ὀργιζοίμεθα; ἴσως οὐ πρόχειρόν σοί ἐστιν, ἀλλ' ἐμοῦ λέγοντος σκόπει εἰ τάδε ἐστὶ τό τε δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον* d *καὶ καλὸν καὶ αἰσχρὸν καὶ ἀγαθὸν καὶ κακόν. ἆρα οὐ ταῦτά ἐστιν περὶ ὧν διενεχθέντες καὶ οὐ δυνάμενοι ἐπὶ ἱκανὴν κρίσιν αὐτῶν ἐλθεῖν ἐχθροὶ ἀλλήλοις γιγνόμεθα, ὅταν γιγνώμεθα, καὶ ἐγὼ καὶ σὺ καὶ οἱ ἄλλοι ἄνθρωποι* 5 *πάντες;*

ΕΥΘ. *Ἀλλ' ἔστιν αὕτη ἡ διαφορά, ὦ Σώκρατες, καὶ περὶ τούτων.*

ΣΩ. *Τί δὲ οἱ θεοί, ὦ Εὐθύφρων; οὐκ εἴπερ τι δια-φέρονται, δι' αὐτὰ ταῦτα διαφέροιντ' ἄν;* 10

ΕΥΘ. *Πολλὴ ἀνάγκη.*

ΣΩ. *Καὶ τῶν θεῶν ἄρα, ὦ γενναῖε Εὐθύφρων, ἄλλοι* e *ἄλλα δίκαια ἡγοῦνται κατὰ τὸν σὸν λόγον, καὶ καλὰ καὶ αἰσχρὰ καὶ ἀγαθὰ καὶ κακά· οὐ γὰρ ἄν που ἐστασίαζον ἀλλήλοις εἰ μὴ περὶ τούτων διεφέροντο· ἦ γάρ;*

ΕΥΘ. *Ὀρθῶς λέγεις.* 5

ΣΩ. *Οὐκοῦν ἅπερ καλὰ ἡγοῦνται ἕκαστοι καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ταῦτα καὶ φιλοῦσιν, τὰ δὲ ἐναντία τούτων μισοῦσιν;*

7e

ΕΥΘ. *Πάνυ γε.*

ΣΩ. *Ταὐτὰ δέ γε, ὡς σὺ φῄς, οἱ μὲν δίκαια ἡγοῦνται, οἱ* 10
δὲ ἄδικα, περὶ ἃ καὶ ἀμφισβητοῦντες στασιάζουσί τε καὶ **8**
πολεμοῦσιν ἀλλήλοις· ἆρα οὐχ οὕτω;

ΕΥΘ. *Οὕτω.*

ΣΩ. *Ταὔτ' ἄρα, ὡς ἔοικεν, μισεῖταί τε ὑπὸ τῶν θεῶν καὶ*
φιλεῖται, καὶ θεομισῆ τε καὶ θεοφιλῆ ταὔτ' ἂν εἴη. 5

ΕΥΘ. *Ἔοικεν.*

ΣΩ. *Καὶ ὅσια ἄρα καὶ ἀνόσια τὰ αὐτὰ ἂν εἴη, ὦ*
Εὐθύφρων, τούτῳ τῷ λόγῳ.

ΕΥΘ. *Κινδυνεύει.*

ΣΩ. *Οὐκ ἄρα ὃ ἠρόμην ἀπεκρίνω, ὦ θαυμάσιε. οὐ γὰρ* 10
τοῦτό γε ἠρώτων, ὃ τυγχάνει ταὐτὸν ὂν ὅσιόν τε καὶ
ἀνόσιον· ὃ δ' ἂν θεοφιλὲς ᾖ καὶ θεομισές ἐστιν, ὡς ἔοικεν.
ὥστε, ὦ Εὐθύφρων, ὃ σὺ νῦν ποιεῖς τὸν πατέρα κολάζων, **b**
οὐδὲν θαυμαστὸν εἰ τοῦτο δρῶν τῷ μὲν Διὶ προσφιλὲς
ποιεῖς, τῷ δὲ Κρόνῳ καὶ τῷ Οὐρανῷ ἐχθρόν, καὶ τῷ μὲν
Ἡφαίστῳ φίλον, τῇ δὲ Ἥρᾳ ἐχθρόν, καὶ εἴ τις ἄλλος τῶν
θεῶν ἕτερος ἑτέρῳ διαφέρεται περὶ αὐτοῦ, καὶ ἐκείνοις 5
κατὰ τὰ αὐτά.

ΕΥΘ. *Ἀλλ' οἶμαι, ὦ Σώκρατες, περί γε τούτου τῶν*
θεῶν οὐδένα ἕτερον ἑτέρῳ διαφέρεσθαι, ὡς οὐ δεῖ δίκην
διδόναι ἐκεῖνον ὃς ἂν ἀδίκως τινὰ ἀποκτείνῃ.

ΣΩ. *Τί δέ; ἀνθρώπων, ὦ Εὐθύφρων, ἤδη τινὸς* 10
ἤκουσας ἀμφισβητοῦντος ὡς τὸν ἀδίκως ἀποκτείναντα ἢ **c**
ἄλλο ἀδίκως ποιοῦντα ὁτιοῦν οὐ δεῖ δίκην διδόναι;

ΕΥΘ. *Οὐδὲν μὲν οὖν παύονται ταῦτα ἀμφισβητοῦντες*
καὶ ἄλλοθι καὶ ἐν τοῖς δικαστηρίοις· ἀδικοῦντες γὰρ
πάμπολλα, πάντα ποιοῦσι καὶ λέγουσι φεύγοντες τὴν 5
δίκην.

ΣΩ. *Ἦ καὶ ὁμολογοῦσιν, ὦ Εὐθύφρων, ἀδικεῖν, καὶ*
ὁμολογοῦντες ὅμως οὐ δεῖν φασὶ σφᾶς διδόναι δίκην;

ΕΥΘ. *Οὐδαμῶς τοῦτό γε.*

8c

ΣΩ. *Οὐκ ἄρα πᾶν γε ποιοῦσι καὶ λέγουσι· τοῦτο γὰρ οἶμαι οὐ τολμῶσι λέγειν οὐδ' ἀμφισβητεῖν, ὡς οὐχὶ εἴπερ ἀδικοῦσί γε δοτέον δίκην, ἀλλ' οἶμαι οὔ φασιν ἀδικεῖν· ἢ γάρ;* 10 **d**

ΕΥΘ. *Ἀληθῆ λέγεις.*

ΣΩ. *Οὐκ ἄρα ἐκεῖνό γε ἀμφισβητοῦσιν, ὡς οὐ τὸν ἀδικοῦντα δεῖ διδόναι δίκην, ἀλλ' ἐκεῖνο ἴσως ἀμφισβητοῦσιν, τὸ τίς ἐστιν ὁ ἀδικῶν καὶ τί δρῶν καὶ πότε.* 5

ΕΥΘ. *Ἀληθῆ λέγεις.*

ΣΩ. *Οὐκοῦν αὐτά γε ταῦτα καὶ οἱ θεοὶ πεπόνθασιν, εἴπερ στασιάζουσι περὶ τῶν δικαίων καὶ ἀδίκων ὡς ὁ σὸς λόγος, καὶ οἱ μέν φασιν ἀλλήλους ἀδικεῖν, οἱ δὲ οὔ φασιν; ἐπεὶ ἐκεῖνό γε δήπου, ὦ θαυμάσιε, οὐδεὶς οὔτε θεῶν οὔτε ἀνθρώπων τολμᾷ λέγειν, ὡς οὐ τῷ γε ἀδικοῦντι δοτέον δίκην.* 10 **e**

ΕΥΘ. *Ναί, τοῦτο μὲν ἀληθὲς λέγεις, ὦ Σώκρατες, τό γε κεφάλαιον.*

ΣΩ. *Ἀλλ' ἕκαστόν γε οἶμαι, ὦ Εὐθύφρων, τῶν πραχθέντων ἀμφισβητοῦσιν οἱ ἀμφισβητοῦντες, καὶ ἄνθρωποι καὶ θεοί, εἴπερ ἀμφισβητοῦσιν θεοί· πράξεώς τινος πέρι διαφερόμενοι οἱ μὲν δικαίως φασὶν αὐτὴν πεπρᾶχθαι, οἱ δὲ ἀδίκως· ἆρ' οὐχ οὕτω;* 5

ΕΥΘ. *Πάνυ γε.* 10

9

ΣΩ. *Ἴθι νυν, ὦ φίλε Εὐθύφρων, δίδαξον καὶ ἐμέ, ἵνα σοφώτερος γένωμαι, τί σοι τεκμήριόν ἐστιν ὡς πάντες θεοὶ ἡγοῦνται ἐκεῖνον ἀδίκως τεθνάναι, ὃς ἂν θητεύων ἀνδροφόνος γενόμενος, συνδεθεὶς ὑπὸ τοῦ δεσπότου τοῦ ἀποθανόντος, φθάσῃ τελευτήσας διὰ τὰ δεσμὰ πρὶν τὸν συνδήσαντα παρὰ τῶν ἐξηγητῶν περὶ αὐτοῦ πυθέσθαι τί χρὴ ποιεῖν, καὶ ὑπὲρ τοῦ τοιούτου δὴ ὀρθῶς ἔχει ἐπεξιέναι καὶ ἐπισκήπτεσθαι φόνου τὸν ὑὸν τῷ πατρί; ἴθι, περὶ* 5

τούτων πειρῶ τί μοι σαφὲς ἐνδείξασθαι ὡς παντὸς μᾶλλον **b**
πάντες θεοὶ ἡγοῦνται ὀρθῶς ἔχειν ταύτην τὴν πρᾶξιν· κἄν
μοι ἱκανῶς ἐνδείξῃ, ἐγκωμιάζων σε ἐπὶ σοφίᾳ οὐδέποτε
παύσομαι.

ΕΥΘ. *Ἀλλ' ἴσως οὐκ ὀλίγον ἔργον ἐστίν, ὦ Σώκρατες,* 5
ἐπεὶ πάνυ γε σαφῶς ἔχοιμι ἂν ἐπιδεῖξαί σοι.

ΣΩ. *Μανθάνω· ὅτι σοι δοκῶ τῶν δικαστῶν δυσμαθέ-*
στερος εἶναι, ἐπεὶ ἐκείνοις γε ἐνδείξῃ δῆλον ὅτι ὡς ἄδικά
τέ ἐστιν καὶ οἱ θεοὶ ἅπαντες τὰ τοιαῦτα μισοῦσιν.

ΕΥΘ. *Πάνυ γε σαφῶς, ὦ Σώκρατες, ἐάνπερ ἀκούωσί* 10
γέ μου λέγοντος.

ΣΩ. *Ἀλλ' ἀκούσονται, ἐάνπερ εὖ δοκῇς λέγειν. τόδε δέ* **c**
σου ἐνενόησα ἅμα λέγοντος καὶ πρὸς ἐμαυτὸν σκοπῶ· "Εἰ
ὅτι μάλιστά με Εὐθύφρων διδάξειεν ὡς οἱ θεοὶ ἅπαντες τὸν
τοιοῦτον θάνατον ἡγοῦνται ἄδικον εἶναι, τί μᾶλλον ἐγὼ
μεμάθηκα παρ' Εὐθύφρονος τί ποτ' ἐστὶν τὸ ὅσιόν τε καὶ τὸ 5
ἀνόσιον; θεομισὲς μὲν γὰρ τοῦτο τὸ ἔργον, ὡς ἔοικεν, εἴη
ἄν. ἀλλὰ γὰρ οὐ τούτῳ ἐφάνη ἄρτι ὡρισμένα τὸ ὅσιον καὶ
μή· τὸ γὰρ θεομισὲς ὂν καὶ θεοφιλὲς ἐφάνη." ὥστε τούτου
μὲν ἀφίημί σε, ὦ Εὐθύφρων· εἰ βούλει, πάντες αὐτὸ
ἡγείσθων θεοὶ ἄδικον καὶ πάντες μισούντων. ἀλλ' ἆρα **d**
τοῦτο ὃ νῦν ἐπανορθούμεθα ἐν τῷ λόγῳ, ὡς ὃ μὲν ἂν
πάντες οἱ θεοὶ μισῶσιν ἀνόσιόν ἐστιν, ὃ δ' ἂν φιλῶσιν,
ὅσιον, ὃ δ' ἂν οἱ μὲν φιλῶσιν οἱ δὲ μισῶσιν, οὐδέτερα ἢ
ἀμφότερα – ἆρ' οὕτω βούλει ἡμῖν ὡρίσθαι νῦν περὶ τοῦ 5
ὁσίου καὶ τοῦ ἀνοσίου;

ΕΥΘ. *Τί γὰρ κωλύει, ὦ Σώκρατες;*

ΣΩ. *Οὐδὲν ἐμέ γε, ὦ Εὐθύφρων, ἀλλὰ σὺ δὴ τὸ σὸν*
σκόπει, εἰ τοῦτο ὑποθέμενος οὕτω ῥᾷστά με διδάξεις ὃ
ὑπέσχου. 10

ΕΥΘ. *Ἀλλ' ἔγωγε φαίην ἂν τοῦτο εἶναι τὸ ὅσιον ὃ ἂν πάντες οἱ θεοὶ φιλῶσιν, καὶ τὸ ἐναντίον, ὃ ἂν πάντες θεοὶ μισῶσιν, ἀνόσιον.* e

ΣΩ. *Οὐκοῦν ἐπισκοπῶμεν αὖ τοῦτο, ὦ Εὐθύφρων, εἰ καλῶς λέγεται, ἢ ἐῶμεν καὶ οὕτω ἡμῶν τε αὐτῶν ἀποδεχώμεθα καὶ τῶν ἄλλων, ἐὰν μόνον φῇ τίς τι ἔχειν οὕτω συγχωροῦντες ἔχειν; ἢ σκεπτέον τί λέγει ὁ λέγων;* 5

ΕΥΘ. *Σκεπτέον· οἶμαι μέντοι ἔγωγε τοῦτο νυνὶ καλῶς λέγεσθαι.*

ΣΩ. *Τάχ', ὠγαθέ, βέλτιον εἰσόμεθα. ἐννόησον γὰρ τὸ τοιόνδε· ἆρα τὸ ὅσιον ὅτι ὅσιόν ἐστιν φιλεῖται ὑπὸ τῶν θεῶν, ἢ ὅτι φιλεῖται ὅσιόν ἐστιν;* 10

ΕΥΘ. *Οὐκ οἶδ' ὅτι λέγεις, ὦ Σώκρατες.*

ΣΩ. *Ἀλλ' ἐγὼ πειράσομαι σαφέστερον φράσαι. λέγομέν τι φερόμενον καὶ φέρον καὶ ἀγόμενον καὶ ἄγον καὶ ὁρώμενον καὶ ὁρῶν, καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα μανθάνεις ὅτι ἕτερα ἀλλήλων ἐστὶ καὶ ᾗ ἕτερα;* 5

ΕΥΘ. *Ἔγωγέ μοι δοκῶ μανθάνειν.*

ΣΩ. *Οὐκοῦν καὶ φιλούμενόν τί ἐστιν καὶ τούτου ἕτερον τὸ φιλοῦν;* 10

ΕΥΘ. *Πῶς γὰρ οὔ;*

ΣΩ. *Λέγε δή μοι, πότερον τὸ φερόμενον διότι φέρεται φερόμενόν ἐστιν, ἢ δι' ἄλλο τι;* b

ΕΥΘ. *Οὔκ, ἀλλὰ διὰ τοῦτο.*

ΣΩ. *Καὶ τὸ ἀγόμενον δὴ διότι ἄγεται, καὶ τὸ ὁρώμενον διότι ὁρᾶται;* 5

ΕΥΘ. *Πάνυ γε.*

ΣΩ. *Οὐκ ἄρα διότι ὁρώμενόν γέ ἐστιν, διὰ τοῦτο ὁρᾶται, ἀλλὰ τὸ ἐναντίον διότι ὁρᾶται, διὰ τοῦτο ὁρώμενον· οὐδὲ διότι ἀγόμενόν ἐστιν, διὰ τοῦτο ἄγεται, ἀλλὰ διότι ἄγεται, διὰ τοῦτο ἀγόμενον· οὐδὲ διότι φερόμενον, φέρεται, ἀλλὰ διότι φέρεται, φερόμενον. ἆρα κατάδηλον, ὦ Εὐθύφρων, ὃ βούλομαι λέγειν; βούλομαι δὲ* 10 c

τόδε, ὅτι εἴ τι γίγνεται ἤ τι πάσχει, οὐχ ὅτι γιγνόμενόν ἐστι, γίγνεται, ἀλλ' ὅτι γίγνεται, γιγνόμενόν ἐστιν· οὐδ' ὅτι πάσχον ἐστὶ, πάσχει, ἀλλ' ὅτι πάσχει, πάσχον ἐστίν· ἢ οὐ συγχωρεῖς οὕτω; 5

ΕΥΘ. *Ἔγωγε.*

ΣΩ. *Οὐκοῦν καὶ τὸ φιλούμενον ἢ γιγνόμενόν τί ἐστιν ἢ πάσχον τι ὑπό του;*

ΕΥΘ. *Πάνυ γε.*

ΣΩ. *Καὶ τοῦτο ἄρα οὕτως ἔχει ὥσπερ τὰ πρότερα· οὐχ* 10 *ὅτι φιλούμενόν ἐστιν, φιλεῖται ὑπὸ ὧν φιλεῖται, ἀλλ' ὅτι φιλεῖται, φιλούμενον;*

ΕΥΘ. *Ἀνάγκη.*

ΣΩ. *Τί δὴ οὖν λέγομεν περὶ τοῦ ὁσίου, ὦ Εὐθύφρων;* **d** *ἄλλο τι φιλεῖται ὑπὸ θεῶν πάντων, ὡς ὁ σὸς λόγος;*

ΕΥΘ. *Ναί.*

ΣΩ. *Ἆρα διὰ τοῦτο, ὅτι ὅσιόν ἐστιν, ἢ δι' ἄλλο τι;*

ΕΥΘ. *Οὔκ, ἀλλὰ διὰ τοῦτο.* 5

ΣΩ. *Διότι ἄρα ὅσιόν ἐστιν, φιλεῖται, ἀλλ' οὐχ ὅτι φιλεῖται, διὰ τοῦτο ὅσιόν ἐστιν;*

ΕΥΘ. *Ἔοικεν.*

ΣΩ. *Ἀλλὰ μὲν δὴ διότι γε φιλεῖται ὑπὸ θεῶν, φιλούμενόν ἐστι καὶ θεοφιλές.* 10

ΕΥΘ. *Πῶς γὰρ οὔ;*

ΣΩ. *Οὐκ ἄρα τὸ θεοφιλὲς ὅσιόν ἐστιν, ὦ Εὐθύφρων, οὐδὲ τὸ ὅσιον θεοφιλές, ὡς σὺ λέγεις, ἀλλ' ἕτερον τοῦτο τούτου.*

ΕΥΘ. *Πῶς δή, ὦ Σώκρατες;* **e**

ΣΩ. *Ὅτι ὁμολογοῦμεν τὸ μὲν ὅσιον διὰ τοῦτο φιλεῖσθαι, ὅτι ὅσιόν ἐστιν, ἀλλ' οὐ διότι φιλεῖται ὅσιον εἶναι· ἦ γάρ;*

ΕΥΘ. *Ναί.* 5

ΣΩ. *Τὸ δέ γε θεοφιλὲς ὅτι φιλεῖται ὑπὸ θεῶν, αὐτῷ τούτῳ τῷ φιλεῖσθαι θεοφιλὲς εἶναι, ἀλλ' οὐχ ὅτι θεοφιλές, διὰ τοῦτο φιλεῖσθαι.*

*10*e

ΕΥΘ. *Ἀληθῆ λέγεις.*

ΣΩ. *Ἀλλ' εἴ γε ταὐτὸν ἦν, ὦ φίλε Εὐθύφρων, τὸ* *10*
θεοφιλὲς καὶ τὸ ὅσιον, εἰ μὲν διὰ τὸ ὅσιον εἶναι ἐφιλεῖτο τὸ
ὅσιον, καὶ διὰ τὸ θεοφιλὲς εἶναι ἐφιλεῖτο ἂν τὸ θεοφιλές, εἰ *11*
δὲ διὰ τὸ φιλεῖσθαι ὑπὸ θεῶν τὸ θεοφιλὲς θεοφιλὲς ἦν, καὶ
τὸ ὅσιον ἂν διὰ τὸ φιλεῖσθαι ὅσιον ἦν· νῦν δὲ ὁρᾷς ὅτι
ἐναντίως ἔχετον, ὡς παντάπασιν ἑτέρω ὄντε ἀλλήλων. τὸ
μὲν γάρ, ὅτι φιλεῖται, ἐστὶν οἷον φιλεῖσθαι· τὸ δ' ὅτι ἐστὶν *5*
οἷον φιλεῖσθαι, διὰ τοῦτο φιλεῖται. καὶ κινδυνεύεις, ὦ
Εὐθύφρων, ἐρωτώμενος τὸ ὅσιον ὅτι ποτ' ἐστίν, τὴν μὲν
οὐσίαν μοι αὐτοῦ οὐ βούλεσθαι δηλῶσαι, πάθος δέ τι περὶ
αὐτοῦ λέγειν, ὅτι πέπονθε τοῦτο τὸ ὅσιον, φιλεῖσθαι ὑπὸ
πάντων θεῶν· ὅτι δὲ ὄν, οὔπω εἶπες. εἰ οὖν σοι φίλον, μή με b
ἀποκρύψῃ, ἀλλὰ πάλιν εἰπὲ ἐξ ἀρχῆς τί ποτε ὂν τὸ ὅσιον
εἴτε φιλεῖται ὑπὸ θεῶν εἴτε ὁτιδὴ πάσχει – οὐ γὰρ περὶ
τούτου διοισόμεθα – ἀλλ' εἰπὲ προθύμως τί ἐστιν τό τε
ὅσιον καὶ τὸ ἀνόσιον; *5*

ΕΥΘ. *Ἀλλ', ὦ Σώκρατες, οὐκ ἔχω ἔγωγε ὅπως σοι*
εἴπω ὃ νοῶ· περιέρχεται γάρ πως ἡμῖν ἀεὶ ὃ ἂν προθώμεθα
καὶ οὐκ ἐθέλει μένειν ὅπου ἂν ἱδρυσώμεθα αὐτό.

ΣΩ. *Τοῦ ἡμετέρου προγόνου, ὦ Εὐθύφρων, ἔοικεν*
εἶναι Δαιδάλου τὰ ὑπὸ σοῦ λεγόμενα. καὶ εἰ μὲν αὐτὰ ἐγὼ c
ἔλεγον καὶ ἐτιθέμην, ἴσως ἄν με ἐπέσκωπτες ὡς ἄρα καὶ
ἐμοὶ κατὰ τὴν ἐκείνου συγγένειαν τὰ ἐν τοῖς λόγοις ἔργα
ἀποδιδράσκει καὶ οὐκ ἐθέλει μένειν ὅπου ἄν τις αὐτὰ θῇ·
νῦν δὲ σαὶ γὰρ αἱ ὑποθέσεις εἰσίν· ἄλλου δή τινος δεῖ *5*
σκώμματος· οὐ γὰρ ἐθέλουσι σοὶ μένειν, ὡς καὶ αὐτῷ σοι
δοκεῖ.

ΕΥΘ. *Ἐμοὶ δὲ δοκεῖ σχεδόν τι τοῦ αὐτοῦ σκώμματος,*
ὦ Σώκρατες, δεῖσθαι τὰ λεγόμενα· τὸ γὰρ περιιέναι αὐτοῖς

ΠΛΑΤΩΝΟΣ ΕΥΘΥΦΡΩΝ

11c

τοῦτο καὶ μὴ μένειν ἐν τῷ αὐτῷ οὐκ ἐγώ εἰμι ὁ ἐντιθείς, 10
ἀλλὰ σύ μοι δοκεῖς ὁ Δαίδαλος, ἐπεὶ ἐμοῦ γε ἕνεκα ἔμενεν **d**
ἂν ταῦτα οὕτως.

ΣΩ. *Κινδυνεύω ἄρα, ὦ ἑταῖρε, ἐκείνου τοῦ ἀνδρὸς δεινότερος γεγονέναι τὴν τέχνην τοσούτῳ, ὅσῳ ὁ μὲν τὰ αὑτοῦ μόνα ἐποίει οὐ μένοντα, ἐγὼ δὲ πρὸς τοῖς ἐμαυτοῦ,* 5 *ὡς ἔοικε, καὶ τὰ ἀλλότρια. καὶ δῆτα τοῦτό μοι τῆς τέχνης ἐστὶ κομψότατον, ὅτι ἄκων εἰμὶ σοφός· ἐβουλόμην γὰρ ἄν μοι τοὺς λόγους μένειν καὶ ἀκινήτως ἱδρῦσθαι μᾶλλον ἢ πρὸς τῇ Δαιδάλου σοφίᾳ τὰ Ταντάλου χρήματα γενέσθαι.* **e** *καὶ τούτων μὲν ἅδην· ἐπειδὴ δέ μοι δοκεῖς σὺ τρυφᾶν, αὐτός σοι συμπροθυμήσομαι ὅπως ἄν με διδάξῃς περὶ τοῦ ὁσίου. καὶ μὴ προαποκάμῃς· ἰδὲ γὰρ εἰ οὐκ ἀναγκαῖόν σοι δοκεῖ δίκαιον εἶναι πᾶν τὸ ὅσιον.* 5

ΕΥΘ. *Ἔμοιγε.*

ΣΩ. *Ἆρ' οὖν καὶ πᾶν τὸ δίκαιον ὅσιον; ἢ τὸ μὲν ὅσιον πᾶν δίκαιον, τὸ δὲ δίκαιον οὐ πᾶν ὅσιον, ἀλλὰ τὸ μὲν αὐτοῦ* **12** *ὅσιον, τὸ δέ τι καὶ ἄλλο;*

ΕΥΘ. *Οὐχ ἕπομαι, ὦ Σώκρατες, τοῖς λεγομένοις.*

ΣΩ. *Καὶ μὴν νεώτερός γέ μου εἶ οὐκ ἔλαττον ἢ ὅσῳ σοφώτερος· ἀλλ', ὃ λέγω, τρυφᾷς ὑπὸ πλούτου τῆς σοφίας.* 5 *ἀλλ', ὦ μακάριε, σύντεινε σαυτόν· καὶ γὰρ οὐδὲ χαλεπὸν κατανοῆσαι ὃ λέγω. λέγω γὰρ δὴ τὸ ἐναντίον ἢ ὁ ποιητὴς ἐποίησεν ὁ ποιήσας –*

> *Ζῆνα δὲ τὸν ἔρξαντα καὶ ὃς τάδε πάντ' ἐφύτευσεν*
> *οὐκ ἐθέλει νεικεῖν· ἵνα γὰρ δέος ἔνθα καὶ αἰδώς.* **b**

ἐγὼ οὖν τούτῳ διαφέρομαι τῷ ποιητῇ. εἴπω σοι ὅπῃ;

ΕΥΘ. *Πάνυ γε.*

12b

ΣΩ. *Οὐ δοκεῖ μοι εἶναι "ἵνα δέος ἔνθα καὶ αἰδώς"· πολλοὶ γάρ μοι δοκοῦσι καὶ νόσους καὶ πενίας καὶ ἄλλα πολλὰ τοιαῦτα δεδιότες δεδιέναι μέν, αἰδεῖσθαι δὲ μηδὲν ταῦτα ἃ δεδίασιν· οὐ καὶ σοὶ δοκεῖ;* 5

ΕΥΘ. *Πάνυ γε.*

ΣΩ. *Ἀλλ' ἵνα γε αἰδὼς ἔνθα καὶ δέος εἶναι· ἐπεὶ ἔστιν ὅστις αἰδούμενός τι πρᾶγμα καὶ αἰσχυνόμενος οὐ πεφόβηταί τε καὶ δέδοικεν ἅμα δόξαν πονηρίας;* 10 c

ΕΥΘ. *Δέδοικε μὲν οὖν.*

ΣΩ. *Οὐκ ἄρ' ὀρθῶς ἔχει λέγειν "ἵνα γὰρ δέος ἔνθα καὶ αἰδώς," ἀλλ' ἵνα μὲν αἰδὼς ἔνθα καὶ δέος, οὐ μέντοι ἵνα γε δέος πανταχοῦ αἰδώς· ἐπὶ πλέον γὰρ οἶμαι δέος αἰδοῦς. μόριον γὰρ αἰδὼς δέους ὥσπερ ἀριθμοῦ περιττόν, ὥστε οὐχ ἵναπερ ἀριθμὸς ἔνθα καὶ περιττόν, ἵνα δὲ περιττὸν ἔνθα καὶ ἀριθμός. ἕπῃ γάρ που νῦν γε;* 5

ΕΥΘ. *Πάνυ γε.*

ΣΩ. *Τὸ τοιοῦτον τοίνυν καὶ ἐκεῖ λέγων ἠρώτων· ἆρα ἵνα δίκαιον ἔνθα καὶ ὅσιον; ἢ ἵνα μὲν ὅσιον ἔνθα καὶ δίκαιον, ἵνα δὲ δίκαιον οὐ πανταχοῦ ὅσιον· μόριον γὰρ τοῦ δικαίου τὸ ὅσιον; οὕτω φῶμεν ἢ ἄλλως σοι δοκεῖ;* 10 d

ΕΥΘ. *Οὔκ, ἀλλ' οὕτω. φαίνῃ γάρ μοι ὀρθῶς λέγειν.*

ΣΩ. *Ὅρα δὴ τὸ μετὰ τοῦτο. εἰ γὰρ μέρος τὸ ὅσιον τοῦ δικαίου, δεῖ δὴ ἡμᾶς, ὡς ἔοικεν, ἐξευρεῖν τὸ ποῖον μέρος ἂν εἴη τοῦ δικαίου τὸ ὅσιον. εἰ μὲν οὖν σύ με ἠρώτας τι τῶν νυνδή, οἷον ποῖον μέρος ἐστὶν ἀριθμοῦ τὸ ἄρτιον καὶ τίς ὢν τυγχάνει οὗτος ὁ ἀριθμός, εἶπον ἂν ὅτι ὃς ἂν μὴ σκαληνὸς ᾖ ἀλλ' ἰσοσκελής· ἢ οὐ δοκεῖ σοι;* 5 10

ΕΥΘ. *Ἔμοιγε.*

ΣΩ. *Πειρῶ δὴ καὶ σὺ ἐμὲ οὕτω διδάξαι τὸ ποῖον μέρος τοῦ δικαίου ὅσιόν ἐστιν, ἵνα καὶ Μελήτῳ λέγωμεν μηκέθ' ἡμᾶς ἀδικεῖν μηδὲ ἀσεβείας γράφεσθαι, ὡς ἱκανῶς ἤδη παρὰ σοῦ μεμαθηκότας τά τε εὐσεβῆ καὶ ὅσια καὶ τὰ μή.* e

ΕΥΘ. *Τοῦτο τοίνυν ἔμοιγε δοκεῖ, ὦ Σώκρατες, τὸ* 5

12e

μέρος τοῦ δικαίου εἶναι εὐσεβές τε καὶ ὅσιον, τὸ περὶ τὴν τῶν θεῶν θεραπείαν, τὸ δὲ περὶ τὴν τῶν ἀνθρώπων τὸ λοιπὸν εἶναι τοῦ δικαίου μέρος.

ΣΩ. *Καὶ καλῶς γέ μοι, ὦ Εὐθύφρων, φαίνῃ λέγειν· ἀλλὰ σμικροῦ τινος ἔτι ἐνδεής εἰμι· τὴν γὰρ θεραπείαν* 13 *οὔπω συνίημι ἥντινα ὀνομάζεις. οὐ γάρ που λέγεις γε, οἷαίπερ καὶ αἱ περὶ τὰ ἄλλα θεραπεῖαί εἰσιν, τοιαύτην καὶ περὶ θεούς· λέγομεν γάρ που – οἷόν φαμεν, ἵππους οὐ πᾶς ἐπίσταται θεραπεύειν, ἀλλὰ ὁ ἱππικός· ἦ γάρ;* 5

ΕΥΘ. *Πάνυ γε.*

ΣΩ. *Ἡ γάρ που ἱππικὴ ἵππων θεραπεία.*

ΕΥΘ. *Ναί.*

ΣΩ. *Οὐδέ γε κύνας πᾶς ἐπίσταται θεραπεύειν, ἀλλὰ ὁ κυνηγετικός.* 10

ΕΥΘ. *Οὕτω.*

ΣΩ. *Ἡ γάρ που κυνηγετικὴ κυνῶν θεραπεία.*

ΕΥΘ. *Ναί.* b

ΣΩ. *Ἡ δέ γε βοηλατικὴ βοῶν.*

ΕΥΘ. *Πάνυ γε.*

ΣΩ. *Ἡ δὲ δὴ ὁσιότης τε καὶ εὐσέβεια θεῶν, ὦ Εὐθύφρων; οὕτω λέγεις;* 5

ΕΥΘ. *Ἔγωγε.*

ΣΩ. *Οὐκοῦν θεραπεία γε πᾶσα ταὐτὸν διαπράττεται; οἷον τοιόνδε· ἐπ' ἀγαθῷ τινί ἐστι καὶ ὠφελίᾳ τοῦ θεραπευομένου, ὥσπερ ὁρᾷς δὴ ὅτι οἱ ἵπποι ὑπὸ τῆς ἱππικῆς θεραπευόμενοι ὠφελοῦνται καὶ βελτίους γίγνονται· ἢ οὐ δοκοῦσί σοι;* 10

ΕΥΘ. *Ἔμοιγε.*

ΣΩ. *Καὶ οἱ κύνες γέ που ὑπὸ τῆς κυνηγετικῆς, καὶ οἱ βόες ὑπὸ τῆς βοηλατικῆς, καὶ τἆλλα πάντα ὡσαύτως· ἢ ἐπὶ* c *βλάβῃ οἴει τοῦ θεραπευομένου τὴν θεραπείαν εἶναι;*

ΕΥΘ. *Μὰ Δί' οὐκ ἔγωγε.*

ΣΩ. *Ἀλλ' ἐπ' ὠφελίᾳ;*

13c

ΕΥΘ. *Πῶς δ' οὔ;* 5

ΣΩ. *Ἦ οὖν καὶ ἡ ὁσιότης, θεραπεία οὖσα θεῶν, ὠφελία τέ ἐστι θεῶν καὶ βελτίους τοὺς θεοὺς ποιεῖ; καὶ σὺ τοῦτο συγχωρήσαις ἄν, ὡς ἐπειδάν τι ὅσιον ποιῇς, βελτίω τινὰ τῶν θεῶν ἀπεργάζῃ;*

ΕΥΘ. *Μὰ Δί' οὐκ ἔγωγε.* 10

ΣΩ. *Οὐδὲ γὰρ ἐγώ, ὦ Εὐθύφρων, οἶμαί σε τοῦτο λέγειν – πολλοῦ καὶ δέω – ἀλλὰ τούτου δὴ ἕνεκα καὶ ἀνηρόμην τίνα ποτὲ λέγοις τὴν θεραπείαν τῶν θεῶν, οὐχ ἡγούμενός σε τοιαύτην λέγειν.* d

ΕΥΘ. *Καὶ ὀρθῶς γε, ὦ Σώκρατες· οὐ γὰρ τοιαύτην λέγω.*

ΣΩ. *Εἶεν· ἀλλὰ τίς δὴ θεῶν θεραπεία εἴη ἂν ἡ ὁσιότης;* 5

ΕΥΘ. *Ἥνπερ, ὦ Σώκρατες, οἱ δοῦλοι τοὺς δεσπότας θεραπεύουσιν.*

ΣΩ. *Μανθάνω· ὑπηρετική τις ἄν, ὡς ἔοικεν, εἴη θεοῖς.*

ΕΥΘ. *Πάνυ μὲν οὖν.*

ΣΩ. *Ἔχοις ἂν οὖν εἰπεῖν ἡ ἰατροῖς ὑπηρετικὴ εἰς τίνος ἔργου ἀπεργασίαν τυγχάνει οὖσα ὑπηρετική; οὐκ εἰς ὑγιείας οἴει;* 10

ΕΥΘ. *Ἔγωγε.*

ΣΩ. *Τί δὲ ἡ ναυπηγοῖς ὑπηρετική; εἰς τίνος ἔργου ἀπεργασίαν ὑπηρετική ἐστιν;* e

ΕΥΘ. *Δῆλον ὅτι, ὦ Σώκρατες, εἰς πλοίου.*

ΣΩ. *Καὶ ἡ οἰκοδόμοις γέ που εἰς οἰκίας;*

ΕΥΘ. *Ναί.* 5

ΣΩ. *Εἰπὲ δή, ὦ ἄριστε· ἡ δὲ θεοῖς ὑπηρετικὴ εἰς τίνος ἔργου ἀπεργασίαν ὑπηρετικὴ ἂν εἴη; δῆλον γὰρ ὅτι σὺ οἶσθα, ἐπειδήπερ τά γε θεῖα κάλλιστα φῂς εἰδέναι ἀνθρώπων.*

ΕΥΘ. *Καὶ ἀληθῆ γε λέγω, ὦ Σώκρατες.* 10

ΣΩ. *Εἰπὲ δὴ πρὸς Διὸς τί ποτέ ἐστιν ἐκεῖνο τὸ*

13e

πάγκαλον ἔργον ὃ οἱ θεοὶ ἀπεργάζονται ἡμῖν ὑπηρέταις χρώμενοι;

ΕΥΘ. *Πολλὰ καὶ καλά, ὦ Σώκρατες.*

ΣΩ. *Καὶ γὰρ οἱ στρατηγοί, ὦ φίλε· ἀλλ' ὅμως τὸ κεφάλαιον αὐτῶν ῥᾳδίως ἂν εἴποις, ὅτι νίκην ἐν τῷ πολέμῳ ἀπεργάζονται· ἢ οὔ;* **14**

ΕΥΘ. *Πῶς δ' οὔ;*

ΣΩ. *Πολλὰ δέ γ', οἶμαι, καὶ καλὰ καὶ οἱ γεωργοί· ἀλλ' ὅμως τὸ κεφάλαιον αὐτῶν ἐστιν τῆς ἀπεργασίας ἡ ἐκ τῆς γῆς τροφή.* 5

ΕΥΘ. *Πάνυ γε.*

ΣΩ. *Τί δὲ δὴ τῶν πολλῶν καὶ καλῶν ἃ οἱ θεοὶ ἀπεργάζονται; τί τὸ κεφάλαιόν ἐστι τῆς ἐργασίας;* 10

ΕΥΘ. *Καὶ ὀλίγον σοι πρότερον εἶπον, ὦ Σώκρατες, ὅτι πλείονος ἔργου ἐστὶν ἀκριβῶς πάντα ταῦτα ὡς ἔχει μαθεῖν·* **b** *τόδε μέντοι σοι ἁπλῶς λέγω, ὅτι ἐὰν μὲν κεχαρισμένα τις ἐπίστηται τοῖς θεοῖς λέγειν τε καὶ πράττειν εὐχόμενός τε καὶ θύων, ταῦτ' ἔστι τὰ ὅσια, καὶ σῴζει τὰ τοιαῦτα τούς τε ἰδίους οἴκους καὶ τὰ κοινὰ τῶν πόλεων· τὰ δ' ἐναντία τῶν* 5 *κεχαρισμένων ἀσεβῆ, ἃ δὴ καὶ ἀνατρέπει ἅπαντα καὶ ἀπόλλυσιν.*

ΣΩ. *Ἦ πολύ μοι διὰ βραχυτέρων, ὦ Εὐθύφρων, εἰ ἐβούλου, εἶπες ἂν τὸ κεφάλαιον ὧν ἠρώτων· ἀλλὰ γὰρ οὐ πρόθυμός με εἶ διδάξαι – δῆλος εἶ. καὶ γὰρ νῦν ἐπειδὴ ἐπ'* **c** *αὐτῷ ἦσθα, ἀπετράπου· ὃ εἰ ἀπεκρίνω, ἱκανῶς ἂν ἤδη παρὰ σοῦ τὴν ὁσιότητα ἐμεμαθήκη. νῦν δὲ ἀνάγκη γὰρ τὸν ἐρωτῶντα τῷ ἐρωτωμένῳ ἀκολουθεῖν ὅπῃ ἂν ἐκεῖνος ὑπάγῃ· τί δὴ αὖ λέγεις τὸ ὅσιον εἶναι καὶ τὴν ὁσιότητα;* 5 *οὐχὶ ἐπιστήμην τινὰ τοῦ θύειν τε καὶ εὔχεσθαι;*

ΕΥΘ. *Ἔγωγε.*

14c

ΣΩ. *Οὐκοῦν τὸ θύειν δωρεῖσθαί ἐστι τοῖς θεοῖς, τὸ δ' εὔχεσθαι αἰτεῖν τοὺς θεούς;*

ΕΥΘ. *Καὶ μάλα, ὦ Σώκρατες.* 10

ΣΩ. *Ἐπιστήμη ἄρα αἰτήσεως καὶ δόσεως θεοῖς ὁσιότης ἂν εἴη ἐκ τούτου τοῦ λόγου.* **d**

ΕΥΘ. *Πάνυ καλῶς, ὦ Σώκρατες, συνῆκας ὃ εἶπον.*

ΣΩ. *Ἐπιθυμητὴς γάρ εἰμι, ὦ φίλε, τῆς σῆς σοφίας καὶ προσέχω τὸν νοῦν αὐτῇ, ὥστε οὐ χαμαὶ πεσεῖται ὅτι ἂν* 5 *εἴπῃς. ἀλλά μοι λέξον τίς αὕτη ἡ ὑπηρεσία ἐστὶ τοῖς θεοῖς; αἰτεῖν τε φῂς αὐτοὺς καὶ διδόναι ἐκείνοις;*

ΕΥΘ. *Ἔγωγε.*

ΣΩ. *Ἆρ' οὖν οὐ τό γε ὀρθῶς αἰτεῖν ἂν εἴη ὧν δεόμεθα παρ' ἐκείνων, ταῦτα αὐτοὺς αἰτεῖν;* 10

ΕΥΘ. *Ἀλλὰ τί;*

ΣΩ. *Καὶ αὖ τὸ διδόναι ὀρθῶς, ὧν ἐκεῖνοι τυγχάνουσιν* **e** *δεόμενοι παρ' ἡμῶν, ταῦτα ἐκείνοις αὖ ἀντιδωρεῖσθαι; οὐ γάρ που τεχνικόν γ' ἂν εἴη δωροφορεῖν διδόντα τῳ ταῦτα ὧν οὐδὲν δεῖται.*

ΕΥΘ. *Ἀληθῆ λέγεις, ὦ Σώκρατες.* 5

ΣΩ. *Ἐμπορικὴ ἄρα τις ἂν εἴη, ὦ Εὐθύφρων, τέχνη ἡ ὁσιότης θεοῖς καὶ ἀνθρώποις παρ' ἀλλήλων.*

ΕΥΘ. *Ἐμπορική, εἰ οὕτως ἥδιόν σοι ὀνομάζειν.*

ΣΩ. *Ἀλλ' οὐδὲν ἥδιον ἔμοιγε, εἰ μὴ τυγχάνει ἀληθὲς ὄν. φράσον δέ μοι, τίς ἡ ὠφελία τοῖς θεοῖς τυγχάνει οὖσα ἀπὸ* 10 *τῶν δώρων ὧν παρ' ἡμῶν λαμβάνουσιν; ἃ μὲν γὰρ διδόασι παντὶ δῆλον· οὐδὲν γὰρ ἡμῖν ἐστιν ἀγαθὸν ὅτι ἂν μὴ ἐκεῖνοι* **15** *δῶσιν. ἃ δὲ παρ' ἡμῶν λαμβάνουσιν, τί ὠφελοῦνται; ἢ τοσοῦτον αὐτῶν πλεονεκτοῦμεν κατὰ τὴν ἐμπορίαν, ὥστε πάντα τὰ ἀγαθὰ παρ' αὐτῶν λαμβάνομεν, ἐκεῖνοι δὲ παρ' ἡμῶν οὐδέν;* 5

ΕΥΘ. *Ἀλλ' οἴει, ὦ Σώκρατες, τοὺς θεοὺς ὠφελεῖσθαι ἀπὸ τούτων ἃ παρ' ἡμῶν λαμβάνουσιν;*

ΠΛΑΤΩΝΟΣ ΕΥΘΥΦΡΩΝ

15a

ΣΩ. *Ἀλλὰ τί δήποτ' ἂν εἴη ταῦτα, ὦ Εὐθύφρων, τὰ παρ' ἡμῶν δῶρα τοῖς θεοῖς;*

ΕΥΘ. *Τί δ' οἴει ἄλλο ἢ τιμή τε καὶ γέρα καί, ὅπερ ἐγὼ ἄρτι ἔλεγον, χάρις;* 10

ΣΩ. *Κεχαρισμένον ἄρα ἐστίν, ὦ Εὐθύφρων, τὸ ὅσιον, ἀλλ' οὐχὶ ὠφέλιμον οὐδὲ φίλον τοῖς θεοῖς;* **b**

ΕΥΘ. *Οἶμαι ἔγωγε πάντων γε μάλιστα φίλον.*

ΣΩ. *Τοῦτο ἄρ' ἐστὶν αὖ, ὡς ἔοικε, τὸ ὅσιον, τὸ τοῖς θεοῖς φίλον.* 5

ΕΥΘ. *Μάλιστά γε.*

ΣΩ. *Θαυμάσῃ οὖν ταῦτα λέγων ἐάν σοι οἱ λόγοι φαίνωνται μὴ μένοντες ἀλλὰ βαδίζοντες, καὶ ἐμὲ αἰτιάσῃ τὸν Δαίδαλον βαδίζοντας αὐτοὺς ποιεῖν, αὐτὸς ὢν πολύ γε τεχνικώτερος τοῦ Δαιδάλου καὶ κύκλῳ περιιόντα ποιῶν; ἢ* 10 *οὐκ αἰσθάνῃ ὅτι ὁ λόγος ἡμῖν περιελθὼν πάλιν εἰς ταὐτὸν ἥκει; μέμνησαι γάρ που ὅτι ἐν τῷ ἔμπροσθεν τό τε ὅσιον* **c** *καὶ τὸ θεοφιλὲς οὐ ταὐτὸν ἡμῖν ἐφάνη, ἀλλ' ἕτερα ἀλλήλων· ἢ οὐ μέμνησαι;*

ΕΥΘ. *Ἔγωγε.*

ΣΩ. *Νῦν οὖν οὐκ ἐννοεῖς ὅτι τὸ τοῖς θεοῖς φίλον φῂς* 5 *ὅσιον εἶναι; τοῦτο δ' ἄλλο τι ἢ θεοφιλὲς γίγνεται; ἢ οὔ;*

ΕΥΘ. *Πάνυ γε.*

ΣΩ. *Οὐκοῦν ἢ ἄρτι οὐ καλῶς ὡμολογοῦμεν, ἢ εἰ τότε καλῶς, νῦν οὐκ ὀρθῶς τιθέμεθα.*

ΕΥΘ. *Ἔοικεν.* 10

ΣΩ. *Ἐξ ἀρχῆς ἄρα ἡμῖν πάλιν σκεπτέον τί ἐστι τὸ ὅσιον, ὡς ἐγὼ πρὶν ἂν μάθω ἑκὼν εἶναι οὐκ ἀποδειλιάσω. ἀλλὰ μή με ἀτιμάσῃς ἀλλὰ παντὶ τρόπῳ προσσχὼν τὸν* **d** *νοῦν ὅτι μάλιστα νῦν εἰπὲ τὴν ἀλήθειαν· οἶσθα γὰρ εἴπερ τις ἄλλος ἀνθρώπων, καὶ οὐκ ἀφετέος εἶ ὥσπερ ὁ Πρωτεὺς*

15d

πρὶν ἂν εἴπῃς. εἰ γὰρ μὴ ᾔδησθα σαφῶς τό τε ὅσιον καὶ τὸ ἀνόσιον, οὐκ ἔστιν ὅπως ἄν ποτε ἐπεχείρησας ὑπὲρ ἀνδρὸς 5
θητὸς ἄνδρα πρεσβύτην πατέρα διωκάθειν φόνου, ἀλλὰ καὶ τοὺς θεοὺς ἂν ἔδεισας παρακινδυνεύειν μὴ οὐκ ὀρθῶς αὐτὸ ποιήσοις, καὶ τοὺς ἀνθρώπους ᾐσχύνθης· νῦν δὲ εὖ

e *οἶδα ὅτι σαφῶς οἴει εἰδέναι τό τε ὅσιον καὶ μή· εἰπὲ οὖν, ὦ βέλτιστε Εὐθύφρων, καὶ μὴ ἀποκρύψῃ ὅτι αὐτὸ ἡγῇ.*

ΕΥΘ. *Εἰς αὖθις τοίνυν, ὦ Σώκρατες· νῦν γὰρ σπεύδω ποι, καί μοι ὥρα ἀπιέναι.*

ΣΩ. *Οἷα ποιεῖς, ὦ ἑταῖρε. ἀπ' ἐλπίδος με καταβαλὼν* 5
μεγάλης ἀπέρχῃ ἣν εἶχον, ὡς παρὰ σοῦ μαθὼν τά τε ὅσια καὶ μὴ καὶ τῆς πρὸς Μέλητον γραφῆς ἀπαλλάξομαι, ἐνδει-

16 *ξάμενος ἐκείνῳ ὅτι σοφὸς ἤδη παρ' Εὐθύφρονος τὰ θεῖα γέγονα καὶ ὅτι οὐκέτι ὑπ' ἀγνοίας αὐτοσχεδιάζω οὐδὲ καινοτομῶ περὶ αὐτά, καὶ δὴ καὶ τὸν ἄλλον βίον ὅτι ἄμεινον βιωσοίμην.*